MITROPOLIA ARDEALULUI



REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:

SERIE NOUĂ, ANUL XIV (86), NR. 3, IUL.-SEPT., 2004

EDITURA ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

– PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI –

3



SERIE NOUĂ, Anul XIV (86), IULIE–SEPTEMBRIE, 2004

Editura ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

Autorii sunt rugaţi să trimită materialele redactate la 1, 5 rânduri, cu font 12, atât textul, cât şi notele bibliografice, şi vor fi însoţite de un floppy disk, conţinând formatul electronic (fişiere *doc.* sau *rtf.*, pentru Microsoft Word). Este obligatorie prezentarea unui rezumat în limba engleză de maximum 15 rânduri. De asemenea, lucrările doctoranzilor vor avea recomandarea expresă a profesorului îndrumător. Manuscrisele care nu respectă aceste cerinţe nu vor fi luate în considerare.

Opiniile exprimate în materialele publicate aparţin autorilor şi nu reprezintă poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului.

Pentru corespondenţă şi abonamente se va folosi adresa de mai jos.

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

I.S.S.N. 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAŢIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

Serie nouă, Anul XIV (86), Nr. 3, Iul.-Sept. – 2004

CUPRINS

EDITORIAL

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

RECENZII

TRAGEDIA DEZBINĂRII ŞI SPERANŢA ÎMPĂCĂRII

CONSIDERAŢII ASUPRA SCHISMEI DE LA 1054

La 7 decembrie 1965, în cadrul sesiunii festive a Conciliului II Vatican (1962-1965) în catedrala „Sfântul Petru" din Roma şi a unei ceremonii religioase oficiată în catedrala „Sfântul Gheorghe" din Fanar/Istanbul, a fost citită concomitent „Declaraţia comună" semnată de papa Paul al VI-lea al Romei şi de patriarhul ecumenic Athenagoras I al Constantinopolului, prin care se arăta că cele două Biserici prin întâistătătorii lor în urma dialogului au hotărât să ridice anatemele rostite reciproc la 16/24 iulie 1054. Se sublinia în acest document că ambele Biserici sunt conştiente că *„acest act de dreptate şi iertare reciprocă nu este suficient să pună capăt diferenţelor vechi şi noi, care există între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă şi care vor fi depăşite prin lucrarea Sfântului Duh, graţie curăţirii inimilor, regretului nedreptăţilor istorice, precum şi printr-o voinţă activă de a ajunge la o înţelegere şi la o mărturisire comună a credinţei şi a cerinţelor ei"*.

Prin decretul papal, „Ambulate in dilectione" şi tomusul patriarhal „Tomos Agapis" rostite după citirea declaraţiei comune în ambele catedrale, se anulau anatemele aruncate în anul 1054 de cardinalul Humbert, legatul papei Leon al IX-lea asupra patriarhului Mihail Cerularie al Constantinopolului, a arhiepiscopului Leon de Ohrida, a stareţului Nichita Pectoratul şi a tuturor celor care s-au asociat cu ei, iar din partea patriarhului ecumenic şi a sinodului patriarhal asupra cardinalului Humbert şi însoţitorilor lui (Friedrich de Lotharingia, cancelarul Bisericii Romane, viitorul papă Ştefan al IX-lea şi arhiepiscopul Petru de Amalfi).

Tot acum se declara că *„sunt regretate cuvintele jignitoare, acuzele lipsite de fundament real şi faptele condamnabile care au însoţit sau au contribuit fie dintr-o parte, fie din alta la tristele evenimente ale acelei perioade; sunt şterse din memoria şi din mijlocul Bisericii şi sunt date uitării excomunicările care au urmat şi amintirea lor ce stă până astăzi în calea apropierii şi iubirii; sunt regretate acele evenimente provocatoare de discordie, care au precedat şi care au fost sub influenţa diferiţilor factori printre care şi lipsa încrederii reciproce ce au dus în final la ruperea comuniunii bisericeşti"*.

Această declaraţie făcea desigur referire la situaţia conflictuală în care se găseau cele două Biserici în secolele IX-XI şi la urmările regretabile ale proclamării

schismei în anul 1054. Dintr-o analiză asupra cauzelor care au dus la declanşarea schismei se evidenţiază sub aspect doctrinar adaosul „Filioque" iar sub aspect canonic administrativ pretenţia papei la primat juridic în întreaga Biserică. Adaosul „Filioque" (adică mărturisirea credinţei că Sfântul Duh „precede de la Tatăl şi de la Fiul") introdus iniţial de apuseni în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan (Crezul), pentru a-i combate pe arieni, care negau dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, a devenit adevăr de credinţă pe care nu numai că l-au generalizat în Biserica apuseană (Aachen-809 şi Roma-1014) ci au încercat să-l impună şi în Biserica răsăriteană. Ortodocşii însă l-au respins întrucât au considerat acest adaos eroare doctrinară. În plus, ei cereau ca simbolul de credinţă să fie păstrat şi mărturisit în forma autentică stabilită la Sinoadele I (Niceea- 325) şi II (Constantinopol- 381) ecumenice, aşa cum prevedea de fapt şi canonul 7 al Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes (431). Astfel s-a ajuns la îndelungate şi frecvente discuţii între răsăriteni şi apuseni, lipsa unei înţelegeri pe această temă ducând la declararea acestui adaos ca important cap de acuzare.

Precizând în declaraţie că sunt regretate „acuzele lipsite de fundament real" observăm că se avea în vedere şi acest adaos introdus de apuseni dar mai ales lipsa de onestitate teologică a cardinalului Humbert care îi învinuia pe răsăriteni că au scos din Simbolul de credinţă adaosul „Filioque". De asemenea, ortodocşii erau acuzaţi că acceptă căsătoria preoţilor şi diaconilor, uitând însă că acest lucru a fost confirmat la Sinodul I ecumenic, că în Biserica primară au fost şi episcopi căsătoriţi atât în Răsărit cât şi în Apus şi că abia la Sinodul Quinisext (691-692) s-a hotărât ca episcopii să fie aleşi din rândul călugărilor, în timp ce generalizarea celibatului preoţesc s-a impus în Apus prin reforma cluniană din secolul al XI-lea.

În ceea ce priveşte primatul papal, Biserica răsăriteană a acordat permanent un primat de onoare episcopului Romei, recunoscându-l ca „primus inter pares" (primul între egali), patriarhul de Constantinopol urmând imediat după el, ca egal cu el. Această recunoaştere nu a fost însă socotită ca suficientă ci, s-a cerut recunoaşterea unui primat juridic pornind de la tradiţia unui pontificat petrin la Roma. Socotind că numai Sfântul Petru a fost apostolul prin excelenţă al Domnului şi numai el a primit adevărul revelat în deplinătatea lui, ca şi cum ceilalţi apostoli s-ar înscrie într-o categorie inferioară, în perioada medievală s-a dezvoltat ideea unui primat juridic al papei conform căruia numai el singur ar deţine deplinătatea adevărului prin inspiraţie specială de la Sfântul Duh. Aceste concepte au fost susţinute cu atâta înverşunare încât s-a ajuns la dogmatizarea lor (primatul papal şi infaibilitatea papei - adevăruri de credinţă necesare mântuirii) în cadrul Conciliului I Vatican (1869-1870).

Nu este de mirare că în scrisoarea adresată patriarhului Mihail Cerularie, înmânată de cardinalul Humbert, papa declara pe un ton impunător: *„Să ştie patriarhul că fără aprobarea sa, nici nu are dreptul să existe, căci aşa cum împăratul Constantin cel Mare a predat papilor puterea să conducă pe principii pământeşti,* (afirmaţie bazată pe documentul „Donatio Constantini", un fals demonstrat chiar de teologii apuseni, n. n.) *tot aşa răspunde şi de Biserică. Nu trebuie să fie atât de lipsită de respect Biserica de Răsărit, care a fost moleşită de plăceri şi de îndelungată odihnă*

(se face referire la protecţia acordată de puterea imperială bizantină în timp ce după cucerirea Imperiului Roman de Apus de triburile lui Odoacru în anul 476, Biserica apuseană a rămas sub barbari, n.n) *în timp ce papa a apărat-o de atâtea erezii. Apostolul Petru şi urmaşii lui pot judeca toată Biserica dar pe ei nu-i judecă nimeni*".

Nu este de mirare că discutându-se în aceşti termeni s-a ajuns la declanşarea schismei. Legaţii papali veneau la Constantinopol nu să dialogheze, ci să impună primatul papal şi doctrina apuseană care includea şi adaosul „Filioque". Pentru ei grecii erau rebeli şi schismatici care trebuiau aduşi sub ascultarea scaunului roman. Când acest lucru nu s-a putut face cu forţa măsurilor spirituale (excomunicarea) s-a recurs la forţa armelor ca în cazul cruciadei a IV-a când la 13 aprilie 1204, chiar în vinerea Patimilor, Constantinopolul a fost ocupat de latini, fiind profanate bisericile şi mormintele sfinţilor iar patriarhul ecumenic înlocuit cu un patriarh latin, veneţianul Toma Morosini. Aceste acte se încadrează în „fapte condamnabile care au însoţit evenimentele triste ale acelei perioade". Nici când acestea puteau fi reparate şi şterse din memoria grecilor, latinii n-au fost dispuşi să o facă ci au preferat să vadă Constantinopolul cucerit de turci (29 mai 1453) şi cu aceasta creştinătatea ortodoxă din Asia Mică, Orient şi Balcani supusă necreştinilor mai bine de 500 de ani, pentru că nu a acceptat compromiţătoarea unire de la Ferrara-Florenţa (1438-1439).

Ne bucurăm că după mai bine de 900 de ani prin aportul celor doi înalţi prelaţi s-a ajuns la memorabilul act de la 7 decembrie 1965. Totodată suntem conştienţi că ridicarea formală a anatemelor din 16/24 iulie 1054 n-a îndepărtat consecinţele schismei, iar deosebirile dogmatice, cultice şi disciplinar-canonice trebuie discutate cu multă seriozitate şi sinceritate pentru ca în urma clarificării şi eliminării lor să se poată realiza intercomuniunea sau „communicatio in sacris" dintre cele două Biserici. Reactivarea Bisericilor Ortodoxe unite cu Roma sau Bisericilor Greco-Catolice după evenimentele politice din anii 1989-1990 a trezit noi resentimente ale ortodocşilor faţă de romano-catolici deoarece crearea Bisericilor Unite s-a făcut cu preţul dezbinării credincioşilor unei Biserici Ortodoxe locale. Acest lucru a stagnat pentru un timp mersul firesc al dialogului, fiind necesară clarificarea poziţiei Scaunului roman faţă de noua situaţie. În timp ce Bisericile Ortodoxe trebuie să accepte realitate şi dreptul la existenţă al Bisericilor Unite, Biserica Romano-Catolică trebuie să recunoască la rândul ei că politica unionistă nu corespunde dorinţei de unitate, ci propagandei şi prozelitismului. De aceea ea trebuie părăsită pentru a se crea premisele unui dialog teologic sincer, serios şi real susţinut de ambele Biserici surori egale, deţinând împreună adevărul de credinţă revelat care trebuie păstrat, mărturisit şi propovăduit pentru mântuirea oamenilor.

Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr

Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

950 DE ANI DE LA „MAREA SCHISMĂ“ INTERPRETĂRI ŞI DOCUMENTE

– prima parte –

Se împlinesc anul acesta 950 de ani de la ceea ce se numeşte încă în mod convenţional „Marea Schismă” dintre Occidentul latin şi Răsăritul bizantin, prima mare ruptură bisericească a creştinătăţii europene între Vestul catolic şi Estul ortodox, căreia avea să i se adauge în secolul XVI o a doua: scindarea confesională a Occidentului creştin între Sudul rămas catolic şi Nordul devenit protestant. Anul viitor se vor împlini totodată 40 de ani de la anularea excomunicărilor reciproce din 16–24 iulie 1054 întrun context profund schimbat în care întreaga creştinătate intra decis într-o nouă eră, era „ecumenică”, menită să depăşească scindările „confesionaliste” din mileniul al doilea al istoriei ei şi să regăsească în pragul şi în zorii celui de-al treilea mileniu al istoriei creştine experienţa „catolicităţii” ca unitate în diversitate reconciliată care a fost cea a mileniului întâi. Această dublă aniversare este un prilej nimerit pentru a evoca în noul context – cel al unificării europene şi al intrării umanităţii în era civilizaţiei globale – şi într-o nouă lectură evenimentele dureroase de acum nouă veacuri şi jumătate şi interpretările mai vechi şi mai noi care li sau dat în literatura istorică şi teologică modernă şi contemporană.

Marcate vreme de secole de polemică şi inspirate de o viziune confesionalistă, prezentările evenimentelor din 1054 au fost subordonate efortului de a demonstra că responsabilitatea „marii schisme” – ai cărei principali actori au fost cardinalul Humbert de Silva Candida şi patriarhul Mihail I Kerularios – aparţine în exclusivitate părţii celeilalte. Istoriografia romano-catolică a aruncat vina transformării înstrăinării între Bisericile răsăriteană şi occidentală într-o ruptură definitivă şi ireparabilă pe seama ambiţiilor autocefaliste excesive ale patriarhului Mihail Kerularios care ar fi vrut să se transforme întrun veritabil „papă oriental” sfidând atât pe împăratul de la Constantinopol, cât şi Roma; pentru a-şi menţine independenţa în faţa bazileului şi a papei şi pentru a evita controlul Romei, patriarhul ar fi sabotat intenţionat alianţa dintre împărat şi papă, declanşând polemica artificială împotriva azimelor escaladată în excomunicările reciproce de la Constantinopol din iulie 1054. La rândul lor, istoricii ortodocşi au acuzat orgoliul sfidător al

cardinalului Humbert, reprezentant al spiritului agresiv al monarhiei papale medievale, ca o evidentă falsificare a creştinismului apostolic, împotriva căruia a protestat şi reacţionat legitim patriarhul Kerularios care anticipa evoluţiile expansioniste ale Bisericii latine confirmate ulterior de „fratricidul" cruciadelor culminat în devastarea Constantinopolului din 1204 şi în acela al diverselor „uniatisme" promovate de atunci încolo de către Roma.

În primele decenii ale secolului XX, punctul de vedere romano-catolic tradiţional a fost argumentat de minuţioasele investigaţii documentare şi istorice ale lui Anton Michel strânse în cele două monumentale şi indispensabile volume despre Humbert şi Kerularios[1]. El a fost reafirmat polemic într-o interpretare confesionalistă catolică de o extremă virulenţă de către E. Amann[2] şi M. Jugie[3] într-o serie de ample articole din faimosul *Dictionnaire de théologie catholique*. Dacă E. Amann conchidea că „în faţa istoriei" Kerularios „poartă responsabilitatea actului decisiv" al schismei[4], M. Jugie oferea o lectură istorică mai nuanţată, dar un verdict confesional infinit mai tranşant: „Kerularios n-a fost unicul artizan al schismei care i se atribuie"; de altfel, anatemele reciproce din 1054 nu excomunicau două Biserici, ci doar persoanele lui Kerularios şi Humbert şi ale colaboratorilor, aşa încât „în loc de schismă definitivă ar fi mai exact să vorbim de prima tentativă de unire avortată". „Schisma era deja virtual finalizată în minţi şi inimi. Fulgerul din 1054 a făcut-o doar să apară în afară în întreaga ei realitate şi profunzime"[5]. Pregătită în secolele IV–VII, adâncită de Fotie în secolul IX şi definitivată de Kerularios în secolul XI, schisma Răsăritului de Roma sa stabilizat în ciuda încercărilor repetate de unire din secolele XI–XV. Pe lângă orgoliul naţional grec şi rivalităţile politice, ea ar fi avut drept principale cauze tendinţele centrifuge manifestate în „cezaropapismul" împăraţilor bizantini şi în „ambiţiile" „autocefaliste" ale patriarhilor constantinopolitani. Efectele rupturii de Roma şi de papalitate s-ar putea constata nemijlocit în viaţa Bisericilor Ortodoxe. Acestea şi-au pierdut unitatea şi elanul misionar căzând în captivitatea otomană sau acceptând servitutea umilitoare a statelor naţionale, practicând un separatism eclezial, filetism, un imobilism teologic, un tradiţionalism regresiv şi ritualist care

[1] A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1924 şi 1929, VIII + 139 şi X +495 p., şi „Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054: Michael Psellos", în: *L'Église et les Églises 1054–1954*, Chevetogne, 1954, p. 351–440.

[2] Art. „Michel Cérulaire", *DThC* X/2 (1929), col. 1677–1703.

[3] Art. „Schisme byzantin", *DThC* XIV/2 (1939), col. 1312–1468, articol publicat şi separat în volumul aceluiaşi M. Jugie, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinale*, Paris, 1941.

[4] *Ibid.*, col. 1680.

[5] *Ibid.*, col. 1356 şi 1358.

ar demonstra că „Biserica greco-rusă" „nu poate fi adevărata Biserică a lui Hristos (!)"[6]. Singura soluție de ieșire din acest impas fiind doar întoarcerea la „staulul" „Bisericii-mamă" a Romei, singura Biserică creștină „adevărată" și „vie".

Teologii ortodocși nu puteau să nu reacționeze la această lectură apologetică, reducționistă și ofensatoare. Un exemplu al acestui tip de contraofensivă polemică ortodoxă îl constituie studiile grupate în numărul special cu tema „Nouă sute de ani de la Marea Schismă 1054–1954" al revistei Patriarhiei Române *Ortodoxia* (nr. 2–3/1954)[7]. Într-un context politic dificil, în plin stalinism și persecuție a Bisericii sub regimul comunist ofensiv al lui Gh. Gheorghiu-Dej, cei mai importanți teologi ortodocși români ai momentului erau mobilizați întrun amplu efort de demontare a viziunii confesionaliste catolice asupra „Marii Schisme" și de replică apologetică ortodoxă. Cauza ultimă a schismei și perpetuării ei e aici în dezvoltarea sistemului monarhic papal, în refuzul de către Roma a frăției și iubirii exprimate în sistemul sinodal și autocefal ortodox, refuz care nu putea duce decât la polemică și diviziuni. Soluția ieșirii din schismă este, așadar, nu întoarcerea la „staulul" roman, ci a tuturor la Hristos și dragostea Lui, singura care poate aduce împăcarea creștinilor și pacea lumii († Justinian Marina). O serie de articole demască astfel direct „limbajul necreștinesc" al papalității față de celelalte confesiuni creștine (I. Pulpea) sau inconsistența biblică și canonică a primatului și erorilor papalității (Gh. Marcu, L. Stan). Se detașează prin rigoare și obiectivitate ampla prezentare istorică a „genezei și evoluției schismei" (T. M. Popescu), a naturii și consecințelor dogmatice ale schismei (D. Stăniloae) și a relației dintre „schismă și cultul creștin" (E. Braniște); aceste ample trei studii, care constituie piesele de rezistență ale numărului, se citesc și azi cu interes și folos. Nu lipsesc însă diferențele de evaluare între autori. Astfel, pentru părintele D. Stăniloae (pe urmele lui L. Karsavin și V. Lossky), prin Filioque și primatul papal catolicismul ar fi „desfigurat fața genuină a creștinismului", modificând într-o „frenezie eretică" „întregul conținut doctrinar și practic al creștinismului apusean", singura speranță fiind „întoarcerea" fiului risipitor (Biserica Romano-Catolică), după ce și-a cheltuit partea de avere și „nemaisuportând mizeria spirituală a stării sale", la „mama" (Biserica Ortodoxă)[8]. Mai ecumenic, părintele E. Braniște

---

[6] *Ibid.,* col. 1465 și pe larg toată argumentația polemică de la col. 1401–1468.

[7] Ortodoxia VI (1954), nr. 2–3 aprilie–septembrie, 300 p.: † Patriarhul Justinian, „Una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică" (p. I–VIII); T. M. Popescu, „Geneza și evoluția schismei" (p. 163–217); D. Stăniloae, „Motivele și urmările dogmatice ale schismei" (p. 218–259); E. Braniște, „Schisma și cultul creștin" (p. 280–299); L. Stan, „Aspecte ignorate ale schismei" (p. 300–338); Gh. Moisescu, „Urmările schismei la români" (p. 339–364); Gh. Marcu, „Premisele biblice ale erorilor papalității" (p. 365–394); I. Pulpea, „Limbajul necreștin folosit de papalitate față de celelalte confesiuni creștine" (p. 395–429) și I. Gh. Coman, „Unitatea Bisericii problema refacerii ei în lumina Sf. Părinți" (p. 430–456).

concluzionează irenic: „Cele ce ne apropie sunt şi acum infinit mai multe şi importante decât cele ce ne deosebesc şi despart spre paguba creştinătăţii. Azi să uităm cele ce ne despart şi să preţuim mai mult cele ce ne apropie şi unesc”[9].

O remarcabilă şi vizibilă cotitură în evaluarea „schismei răsăritene” se opera în chiar acei ani şi în interiorul Bisericii Romano-Catolice, în care se pregătea spectaculoasa cotitură a Conciliului II Vatican. Schimbarea clară de tonalitate se poate observa uşor din cele două volume masive de „studii şi lucrări asupra unităţii creştine oferite lui Dom Lambert Beauduin, fondatorul monahilor din congregaţia Unităţii cu ocazia împlinirii vârstei de 80 de ani” publicate sub auspiciile abaţiei benedictine de rit slavo-bizantin de la Chevetogne (întemeiate de Dom Lambert Beauduin) cu ocazia aniversării a „Nouă sute de ani de dureroasă despărţire între Răsărit şi Apus”[10]. Cele 41 de studii biblice, istorice şi liturgice scrise de teologi catolici, dar şi ortodocşi şi protestanţi, analizau pentru prima dată dintr-o nouă perspectivă irenică şi angajat unionistă premizele, condiţiile şi drama dureroasă a separaţiilor dintre creştinii de la începuturi şi până în prezent. Cel mai important dintre ele e studiul introductiv epocal al dominicanului Yves Congar; publicat şi separat, el se prezenta simplu ca o serie de „Note asupra «schismei răsăritene», nouă sute de ani după”[11]. Critică implicită a articolului polemic anterior al lui M. Jugie din 1939 pe care-l relua şi corecta tacit într-o viziune pozitivă şi unionistă (nu uniatistă), studiul lui Y. Congar era o prezentare obiectivă a celor trei serii de factori care au condus la „schisma răsăriteană” (a se remarca ghilimele autorului): factorii „politici”, „culturali” şi „ecleziologici”. Accentul e pus pe dezvoltarea în cursul primului mileniu creştin a două tipuri de ecleziologie în Răsărit şi în Occident. Mai exact, peste una şi aceeaşi ecleziologie apostolică în planul profund al dogmelor şi structurilor fundamentale s-au suprapus datorită evoluţiilor istorice diferite în Răsărit şi Apus în cursul Evului Mediu timpuriu (fiindcă au existat două „evuri medii” distincte) două „regimuri canonice” diferite: cel constantinian al „Bisericii imperiale” şi sinodal al „pentarhiei” patriarhale în Răsărit şi, respectiv, cel roman al Bisericii „monarhie papală” în Occident care s-a impus aici în secolul XI în

---

[8] Ibid., p. 258, 269. O recentă lectură polemică similară din perspectiva neogreacă (continuând linia arhiepiscopului Chrysostomos Papadopoulos) la arhiepiscopul Methodios Phouyas, *He ekklesiastike antiparathesis Hellenon kai Latinon apo tes epoches tou Megalou Photiou mechri tes synodou tes Phlorentias 858–1439*. Historike kai theologike melete, Atena, 1990, 501 p.

[9] Ibid., p. 299.

[10] 1054–1954 *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne, 1954, 2 vol., 480 + 480 p.

[11] Y. Congar, *Neuf cents ans après. Notes sur le „schisme oriental”*, Chevetogne, 1954, 95 p.

timpul reformei gregoriene. Schisma a reprezentat astfel ciocnirea inevitabilă între aceste două tipuri de regimuri canonice incompatibile, confruntare escaladată apoi prin cruciade şi uniatisme şi soldată cu ieşirea Răsăritului creştin din comuniunea cu Roma şi Apusul creştin. Schisma a reprezentat însă doar rezultatul unei îndelungate şi generale „înstrăinări" (*estrangement*) a celor două jumătăţi ale creştinătăţii care au ajuns să se comporte fiecare de una singură, fără a ţine seama de cealaltă, ceea ce a dus la provincializare şi ignorare reciprocă dublate apoi de orgolii şi complexe de superioritate. Schisma nu este însă această înstrăinare însăşi, ci „acceptarea" acestei înstrăinări, iar „păcatul" ei e acela că am acceptat cu toţii ca pe un fapt „normal" „să trăim ca şi cum n-am face un corp comun cu ceilalţi"[12].

Tot în 1954 reputatul bizantinolog englez Steven Runciman ţinea la Magdalen College din Oxford o serie de şapte prelegeri pe tema „schismei răsăritene". Publicate un an mai târziu[13], ele reprezintă până astăzi cea mai limpede şi obiectivă prezentare sintetică a istoriei „Marii Schisme". Scrisă explicit din dorinţa programatică de a contrabalansa prezentările apologetice ale lui Michel, Jugie şi Amann prin „încercarea de a înţelege şi punctul bizantin de vedere", expunerea e inspirată de convingerea autorului că rolul istoricului nu e acela de a prezenta prejudecăţile trecutului, ci de a contribui la „o mai apropiată prietenie a Bisericilor printr-o mai deplină înţelegere a sentimentelor şi tradiţiei fiecărei părţi". Istoricul constată astfel că dacă la începutul secolului XI creştinătatea era, cu excepţia Bisericilor orientale de sub arabi, încă una, la mijlocul secolului XIII ruptura era deja definitivă. Date fiind evoluţiile divergente schisma era inevitabilă, criza propriu-zisă fiind rezultatul convergenţei unor evenimente din intervalul secolelor XI–XIII, în care rolul decisiv l-au jucat politica agresivă şi uniformizatoare a papalităţii reformate, invadarea militară a sudului Italiei de către normanzi, agresiunea comercială a republicilor italiene şi, în cele din urmă, invazia militară a cruciadelor. Confruntarea personală dintre Humbert şi Kerularios n-a fost o cauză a separaţiei, ci un simptom al unei stări de spirit ce tindea să se generalizeze şi care a fost transformată ulterior în simbol.

Întradevăr, „Marea Schismă" din 1054 este în realitate o invenţie modernă a istoricilor confesionali catolici din secolele XVI–XVII; confruntaţi cu protestantismul care se folosea de exemplul ortodox al unor Biserici vechi fără papă, aceştia s-au văzut nevoiţi să studieze „schisma răsăriteană". Astfel, în 1604 Cesare Baronius în faimoasele *Annales ecclesiastici* şi P. Canisius în *Lectiones*

---

[12] *Ibid.*, p. 7–8 şi 94.

[13] S. Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, 1955, 189 p. Pe aceeaşi linie se situează şi recenta prezentare de sinteză a anglicanului H. Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church from Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, 2003, p. 200-218.

antiquae au publicat în latină documentele schismei din 1054 şi au oferit interpretarea „clasică" a evenimentelor din 1054 care ar fi fost provocate de ambiţiile personale ale patriarhului Kerularios. Întreg dosarul textelor legate de polemica anilor 1053–1054 a fost republicat în 1861 de Cornelius Will[14], care în ampla introducere[15] o interpretează într-un sens politic ca o culminaţie a istoriei rupturilor anterioare dintre Bisericile din Apus şi din Răsărit, începând cu controversa pascală din secolul II: pe linia autocefalismului şi antilatinismului promovat de patriarhul Fotie în secolul IX, patriarhul Kerularios a reacţionat doar la evoluţii politice pe care nu le putea domina altfel în încercarea sa de a-şi menţine independenţa atât faţă de împărat, cât şi de papalitate. Aceeaşi explicaţie politică domină la începutul secolului XX şi studiile istoricilor L. Bréhier[16] şi W. Norden[17]; pentru acesta din urmă schisma e doar un reflex al intereselor egoiste ale statelor medievale, o tristă mărturie a neputinţei creştinilor de a le depăşi. Detalii importante le-a adus studiul monumental al lui J. Gay[18] asupra stăpânirii bizantine în Italia, fiindcă aici s-a dezvoltat conflicul care a dus la schisma din 1054 (aşa cum în schisma „fotiană" din secolul IX un rol decisiv l-a jucat situaţia din Bulgaria). Un alt context care se va dovedi crucial în interpretarea evenimentelor din 1053–1054 va fi cel situat la cealaltă extremitate a Imperiului bizantin, în Armenia, dar el va fi valorizat abia mai târziu.

Schiţarea cadrului istoric general este, aşadar, obligatorie pentru înţelegerea corectă a fenomenului aşa-zisei „Mari Schisme" de la jumătatea secolului XI. Ea s-a înscris pe fondul unor evoluţii ce trebuie detaliate aici. În secolul X şi prima jumătate a secolului XI Imperiul de la Constantinopol şi implicit Patriarhia Ecumenică au cunoscut un reviriment spectaculos, invers proporţional cu declinul umilitor al papalităţii intrate între anii 904–963 în „secolul obscur" al „pornocraţiei" dominată de familia filo-bizantină Teofilact. După ce începând din 827 arabii din Africa atacau şi ocupau treptat întreaga Sicilie şi Italie de sud şi centru (în 840 ocupau Bari, iar în 847 atacau Roma), de unde vor fi evacuaţi abia în 915, în 885 generalul bizantin Nichifor Focas ocupa sudul Italiei creând două „teme": Calabria cu populaţie în întregime greacă (refugiată în parte din Sicilia) şi Longobardia (Apulia) cu populaţie mixtă: greacă în oraşe şi latină la ţară. În Italia bizantină unificată în 975 în catepanatul Italiei cu capitala la Bari aflată la sud de linia Teracina (la Marea Tyreniană) şi Termoli (la Marea Adriatică) se mai aflau două ducate longobarde (Salerno şi Benevento-Capua) şi trei oraşe comerciale libere (Gaeta,

---

[14] C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita exstant*, Leipzig–Marburg, 1861

[15] Ibid., p. 1–55.

[16] L. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899.

[17] W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903.

[18] J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantine (867–1071)*, Paris, 1904.

Napoli şi Amalfi). De la nord de Alpi vor porni în secolul X ca protest faţă de declinul papalităţii romane şi cele două mişcări de reformare a Bisericii latine – cu centrele la Cluny (reforma monahală) şi în Lorena (reforma clerului) – susţinute de noul Imperiu romanogerman al lui Otto I (936-973) care va desfăşura în anii 951-952, 961-962, 966-968 o serie de campanii în Italia împotriva stăpânirii bizantine. Pe 2 februarie 962 Otto I e încoronat împărat la Roma de papa Ioan XII, gest care a creat o criză în relaţiile cu Constantinopolul, criză soluţionată în 972 prin căsătoria sa cu principesa bizantină Teofano. În acest interval Imperiul bizantin era ocupat în Răsărit unde sub Nichifor Phokas (963-969) şi Ioan Tzimiskis (969-976) reuşeşte o spectaculoasă expansiune în Orient ocupând Creta, Cilicia, Siria şi Antiohia (969). „Epopeea bizantină" descrisă de G. Schlumberger a continuat şi sub Vasile II Macedoneanul (976-1022) care în urma unor îndelungate războaie (985-986, 1001–1002, 1003-1018) lichidează ţaratul Bulgariei şi încorporează teritoriul său Imperiului. Constantinopolul înregistrează acum şi un succes misionar epocal reprezentat de botezul în 988 a cneazului Vladimir al Kievului şi de creştinarea ortodoxă a ruşilor. Vasile II moare în 1022 în ajunul unei mari campanii în Sicilia şi Italia, unde Imperiul romanogerman avansa din nou: după ce Otto II (973-983) fusese înfrânt dezastruos de arabi în Calabria, fiind salvat de o navă bizantină, Otto III (983-1002) revine în Italia în 996 unde e încoronat împărat şi impune împotriva grecului Ioan XVI Philagathus (996-998) primul papă german, pe vărul său copil Bruno, sub numele Grigorie V (996-99), la moartea căruia impune apoi primul papă francez, pe învăţatul Gerbert d'Aurillac, sub numele Silvestru II (999-1003). Urmaşul acestuia, romanul Ioan XVIII (1003-1009), din familia Crescenti, va fi ultimul papă al cărui nume a fost înscris în dipticele Marii Biserici din Constantinopol. În 1009 are loc „schisma celor doi Serghie", respectiv între papa Sergiu IV (1009-1012) şi patriarhul ecumenic Serghie II (1001-1019), ale cărei cauze exacte nu se cunosc, „se pare că din pricina scaunelor"[19]. Urmaşul său din familia tusculană Benedict VIII (1012-1024) e cel care la încoronat în 1014 la Roma ca împărat pe germanul Henric II cel Sfânt (1002–1024), ocazie cu care la missa oficială s-a cântat pentru prima dată la Roma Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan cu adaosul germanic „Filioque". În 1009–1010 are loc la Bari revolta antibizantină condusă de lombardul Melo; înfrânt în 1010 de bizantini care reocupă Bari, Melo se refugiază în Germania, unde Henric II îl face duce de Apulia. În 1017–1018 Melo revine în sudul Italiei cu mercenari normanzi şi-l înfrânge iniţial pe catepanul Leon Tornikes, dar lombarzii şi normanzii sunt înfrânţi în octombrie 1018 la Cannae de generalul Vasile Boioannis, iar Melo fuge iarăşi în

---

[19] Cf. Hartofylaxul Nichita Niceeanul, *În ce timpuri şi din ce cauza s-a rupt de Biserica Constantinopolului Biserica Romanilor* 15; PG 120, 717D.

Germania unde moare în 1022, campania din sudul Italiei a lui Henric II din 1021 încheinduse cu un eşec. În 1021-1022 bazileul Vasile II se află în campanie în Armenia şi Georgia, unde îl convinge pe regele armean din Vaspurkan să se mute cu poporul său în Capadocia în schimbul titlului de strateg şi de curopalat iar regele Ioan III Smbat (1020-1040) al Armeniei Mari cu capitala la Ani îi promite să lase prin testament după moarte regatul Armeniei moştenire împăratului de la Constantinopol. Moartea fără moştenitori de sex masculin a lui Vasile II în 1022 şi a fratelui său Constantin XIII în 1025 a creat însă o instabilitate dinastică la Constantinopol, unde tronul va fi ocupat de soţii succesivi ai prinţesei Zoe, fiica lui Constantin VIII. O domnie mai lungă va avea cel deal treilea soţ al Zoei, împăratul Constantin IX Monomahul (1042-1055), care la moartea patriarhului Alexie Studiul (1025–1043) îl alege patriarh pe un membru al unei înalte familii aristocratice din Constantinopol împreună cu care în 1040 participase la o conspiraţie împotriva împăratului Mihail IV Paflagonianul (1034-1041), al doilea soţ al Zoei. Conspiraţia fiind descoperită, Constantin Monomahul a fost trimis în exil, iar tânărul aristocrat a fost nevoit, ca săşi salveze viaţa, să intre monah întro mănăstire şi să se preoţească: numele acestuia şi al noului patriarh era Mihail I Kerularios (1043-1058)[20]. Domnia lui Constantin IX – care s-a vrut şi un protector al ştiinţelor, reînfiinţând în 1045 Universitatea imperială din Constantinopol, cu două facultăţi: de drept, condusă de Ioan Xiflin, şi de filozofie, condusă de tânărul enciclopedist Constantin Psellos, „consulul filozofilor" – a fost una agitată. Alături de atacul ruşilor asupra Constantinopolului din iunie 1043 şi de invaziile pustiitoare ale pecenegilor din anii 1046-1051, în 1041-1042 a avut loc revolta împotriva bizantinilor condusă de normanzi care ocupă cu excepţia a trei oraşe tot sudul Italiei. Generalul Maniakes trimis să o înăbuşe se proclamă împărat şi porneşte asupra capitalei dar e ucis în 1043 în faţa zidurilor ei. Profitând de ocazie, în 1043-1046 un nou val de normanzi între care şi Robert Guiscard vin în Italia; intraţi iniţial în serviciul ducelui longobard de Salerno, ulterior au acţionat pe cont propriu în vederea constituirii unei formaţiuni statale normande pe seama longobarzilor şi bizantinilor, ale căror posesiuni au fost devastate pustiitor. În 1042 stingându-se dinastia armeană a Bagratizilor (885-1042), Kakig II (1042-1045) e silit de bizantini să predea Imperiului regatul Armeniei Mari care va fi încorporată efectiv până în 1071 în statul bizantin ajuns acum la maxima sa expansiune în Orient. Actul va avea consecinţe funeste pentru bizantini,

---

[20] Despre Kerularios cel mai important studiu biografic e cel al lui F. Tinnefeld, „Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 39 (1989), p. 95–127, şi cea mai interesantă interpretare e cea a lui M. Angold, *Church and Society in Byzantium under Comneni 1081–1201*, Cambridge, 1993, p. 21–35.

mai întâi în plan militar. Dispariția Armeniei ca stat-tampon coincide cu apariția în zonă a turcilor selgiucizi: în 1048 ei efectuează prima incursiune de pradă în Vaspurkan, dar sunt înfrânți. În 1053–1054 Togrul Beg nu reușește să cucerească fortăreața Mantzikiert, după care pleacă spre Bagdad, asumându-și după un pelerinaj la Mecca rolul de protector al suniților împotriva Fatimizilor șiiți, care voiau să mute califatul la Cairo. În 1058–1059 Togrul salvează Bagdadul de Fatimizi și primește titlul de sultan, după care atacă din nou Imperiul. Succesorul lui Togrul, Alp Arslan (1063–1073), devastează Armenia Mare, distruge capitala Ani masacrând întreaga populație și ocupă Edessa, Cilicia și Cezareea Capadociei. Pe 19 august 1071 armata bizantină înregistrează înfrângerea catastrofală de la Mantzikiert în fața selgiucizilor conduși de Alp Arslan care-l iau prizonier pe însuși împăratul Roman IV Diogene și încep cucerirea treptată a aproape întregii Asii Mici[21]. În același an, în aprilie 1071, normanzii lui Robert Guiscard ocupă după trei ani de asediu Bari și lichidează definitiv stăpânirea bizantină în sudul Italiei.

Deși fragile, „reconquiste"-le militare bizantine din secolele X–XI în Italia, Bulgaria și Orient (Armenia, Siria) au perturbat grav echilibrul religios intern al societății bizantine. Mase întregi de populații heterodoxe se aflau acum în interiorul Imperiului ortodox și puneau și Bisericii problemele dificile ale coexistenței, competiției și asimilării unor comunități rivale. În Bulgaria lua avânt mișcarea noncoformistă a dualismului bogomil, în Armenia și Siria se aflau comunitățile antichalcedoniene ale armenilor și siroiacobiților, iar în sudul Italiei se aflau comunitățile latine și iudaice. Dacă împăratul Vasile II a avut o politică de coexistență pașnică, urmașii lui după 1022 vor susține în mod programatic o politică de reprimare și asimilare forțată a tuturor heterodocșilor, ceea ce va duce la revolte din partea acestor comunități persecutate; ele vor deveni virulent antibizantine întrun moment critic pentru existența Imperiului. La mijlocul secolului XI se înregistrează astfel o serie de tulburări religioase pe teritoriul bizantin. De exemplu, în 1051 a avut loc revolta evreilor din Bari care a dus la incendierea cartierului lor. Se spune că sub influența propagandei iudaice s-ar fi circumcis în 1066 însuși arhiepiscopul Andrei din Bari. La începutul lui 1054 încercarea bizantinilor de a trece la ritul bizantin bisericile iacobite din Antiohia s-a soldat cu incendierea bisericilor ortodoxe din oraș.

Cert este că patriarhul Mihail Kerularios a fost un promotor intransigent al uniformizării și integrării tuturor comunităților creștine din Imperiu în ritul bizantin,

---

[21] În 1077 selgiucizii vor ocupa Ierusalimul, iar în 1090 Niceea, ajungând practic în fața Constantinopolului. Disperat în fața acestui asalt, Alexie I Comnenul (1081–1118) va cere în 1089 ajutorul papei Urban II (1088–1099). Acesta va lansa apelul care va duce la prima cruciadă soldată cu apariția principatelor latine din Orient (Edessa, Antiohia, Tripoli, Ierusalim). Armenii se vor regrupa în Cilicia unde vor înființa sub dinastia Rupenizilor un regat ce va dura din 1080 până în 1219.

singurul ortodox. „Heterodoxia" acestor comunităţi era însă nu atât dogmatică, cât rituală, fiind direct perceptibilă sub forma deviantă a folosirii de „azime" la celebrarea Euharistiei de către armeni şi latini. În „azime" Kerularios a văzut o formă de criptoiudaism inacceptabil declanşând împotriva lor un veritabil război teologic prin comandarea unei serii de opuscule împotriva azimelor şi chiar prin măsuri administrative drastice, cum a fost interzicerea riturilor armean şi latin, şi deci a bisericilor armene şi latine în Constantinopol şi în întreg Imperiul. La originile schismei din 1054 n-a stat deci voinţa perversă a patriarhului care ar fi inventat artificial controversa azimelor din antilatinism pentru a se sustrage unei eventuale subordonări a sa papei, ci o problemă internă a Imperiului: integrarea societăţii ortodoxe prin „bizantinizarea" riturilor heterodoxe. Polemica împotriva azimelor nu a fost una antilatină, ci iniţial antiarmeană, cum arată tratatele împotriva armenilor[22] scrise la îndemnul patriarhului Kerularios de Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog (949–1022), monah de la mănăstirea Studiu. Iniţial, patriarhul a intrat în conflict la Constantinopol şi cu studiţii, oprindu-i pe diaconii lor să poarte brâuri liturgice şi chiar refuzând să pomenească în „Sinodiconul Ortodoxiei" numele Sfântului Teodor Studitul. Ulterior s-a împăcat cu ei, iar reconcilierea a venit se pare în 1052, când patriarhul a aprobat aducerea moaştelor Sfântului Simeon Noul Teolog în Constantinopol, iar Nichita s-a angajat polemic în campania împotriva azimelor, iniţial împotriva armenilor şi ulterior împotriva latinilor. Aşa cum arată aceste tratate, Nichita era convins că de fapt Roma susţinea punctul de vedere bizantin în chestiunea azimelor, plecând de la un raţionament eronat: în tradiţia canonică bizantină Sinoadele Ecumenice V şi VI, care nu promulgaseră canoane, erau asimilate Sinodului Trullan din 692, care adoptase 102 de canoane (între care şi canonul 11 împotriva gustării azimelor iudeilor) şi care era numit în codicele canonice bizantine *Penthekte (Quinisextum);* întrucât papa Agaton a aprobat Sinodul VI (680–681), bizantinii credeau în mod eronat că papalitatea acceptase şi canoanele Sinodului Trullan (pe care papa refuzase însă să le primească). Toate aceste detalii au fost puse în lumină în 1978 de remarcabila investigaţie a lui Mahlon H. Smith III despre patriarhul Kerularios şi controversa azimelor din 1053–1054, cea mai importantă lucrare despre „Marea Schismă" din ultima jumătate a secolului XX[23].

Figura cheie care pe fundalul tabloului de ansamblu schiţat mai sus a dus la declanşarea evenimentelor din 1053–1054 a fost cea a longobardului latin Argyros,

[22] Doar unul singur a fost editat de J. Hergenroether, *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentem,* Ratisbon, 1869, p. 139–154.

[23] M. H. Smith, *„And Taking Bread...". Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* (Théologie historique 47), Paris, 1978, 188 p. Despre controversa azimelor, a se vedea şi importantul studiu al lui J. Erickson, „Leavened and Unleavened: Theological Implications of the Schism of 1054", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), p. 3–24.

nu altul decât fiul rebelului Melo. Argyros trecuse însă hotărât de partea bizantinilor, raliindu-se în revolta lui Maniakes din 1042-1043 de partea lui Constantin IX. În 1048, în timpul rebeliunii nereuşite a generalului armean Leon Tormikes, Argyros se afla la Constantinopol şi a salvat însăşi viaţa împăratului care drept recunoştinţă l-a numit în 1051, în ciuda faptului că era latin ireformabil şi convins, catepan al Italiei. Situaţia era o incompatibilitate în sistemul Imperiului de stat ortodox, în care orice oficial era obligat să se conformeze şi să impună normele de viaţă şi comportare ortodoxe. În calitate de înalt demnitar, Argyros participa când se afla în capitală la Liturghiile de la Sfânta Sofia, dar întrucât era latin patriarhul Mihail Kerularios îi refuza de fiecare dată Împărtăşania. Pentru patriarh atitudinea lui Argyros era scandaloasă şi intolerabilă, şi de aceea o sancţiona de fiecare dată fără ezitare. Argyros era însă nu doar un favorit al bazileului, ci şi un actor important pe scena italiană, unde avuseseră loc de câţiva ani schimbări dramatice. În 1046 împăratul Henric III (1039-1056), venit să se încoroneze la Roma, a luat o serie de hotărâri importante. În plan politic a slăbit poziţia ducelui longobard de Salerno recunoscândule normanzilor teritoriile ocupate şi transformândui în principi ai Imperiului. Iar în plan religios a destituit la Sutri trei papi rivali (Grigorie VI, Silvestru III şi Benedict IX), numind în locul lor ca papă pe arhiepiscopul german Suigder de Bamberg cu numele Clement II (1046-1047), iar după moartea acestuia şi a succesorului său la fel de efemer Benedict X (1047-1048), l-a numit papă pe unchiul său Bruno d'Egisheim. Născut în 1002, Bruno era din 1026 episcop de Toul (Lorena). Devenit între 1048–1054 papa Leon IX, acesta era un adept hotărât al reformei Bisericii occidentale, mâna sa dreaptă fiind în aceasta teoreticianul acestei reforme, benedictinul Humbert (1006-1061) de la abaţia alsaciană Moyenmoutier, pe care la făcut arhiepiscop titular al Siciliei (ocupată de arabi, dar aflată din 731 sub jurisdicţia Constantinopolului) şi ulterior cardinal episcop de Silva Candida; ceilalţi colaboratori ai săi au fost învăţatul benedictin italian Petrus Damianus (1007-1072) şi monahul benedictin Hildebrand, pe care l-a numit econom şi consilier. Devenit în 1073 faimosul papă Grigorie VII, Hildebrand va duce la capăt reforma Bisericii promovată de Leon IX şi de Humbert declanşând în 1075 faimoasa ceartă pentru învestitură cu împăratul Henric IV (1056-1106) pe care la umilit în 21-24 ianuarie 1077 la Canossa, cearta cu Imperiul încheindu-se abia în 1112. Sub forma luptei împotriva simoniei şi a nicolaitismului, reforma urmărea de fapt câştigarea libertăţii şi independenţei Bisericii latine de sub tutela feudalilor laici printr-o demarcaţie clară între clericii necăsătoriţi şi laicii căsătoriţi şi prin refuzul oricărei imixtiuni a laicilor în învestitura episcopilor sau abaţilor şi printro exaltare a principiului roman, a superiorităţii, infailibilităţii primatului şi jurisdicţiei universale a papei.

Programul reformator demarat de Leon IX şi realizat de Grigorie VII a fost însă conceput de Humbert care a guvernat de fapt din umbră Biserica Romei în intervalul 1048–1061 atât sub Leon IX, cât şi sub urmaşii lui, mai ales sub Nicolae II (1059–1061). Profitând de lungul minorat al lui Henric IV copil, papalitatea s-a eliberat acum de sub tutela împăratului german, decretând în sinodul Lateran de Paştile anului 1059 că de acum înainte papa va fi ales doar de cardinali, respingânduse astfel atât dreptul efectiv al poporului şi nobililor Romei, cât şi cel al împăratului german (decret redactat de Humbert). În august 1059 Humbert la însoţit pe papă în conciliul de la Melfi care a sancţionat alianţa dintre normanzi şi papalitate. Decedat pe 5 mai 1061, cardinalul Humbert va fi îngropat în bazilica Lateran. Humbert a fost „pasărea de atac a reformei papale" (A. Michel)[24], teoreticianul unui papalism riguros şi infailibil şi a unei veritabile mistici petrine; papa *este* Petru în persoană, iar Roma este capul, mama şi temelia întregii Biserici şi instanţa supremă care judecă şi sancţionează totul. Orice abatere de la poziţia Romei este neascultare de Dumnezeu, deci erezie, şi atrage după sine excomunicarea. Orice imixtiune laică în Biserică e „simonie", iar simonia e erezie[25] şi atrage pierderea Duhului Sfânt; prin urmare, hirotoniile simoniace sau ale simoniacilor sunt nevalide şi trebuie repetate (Humbert se situa aici, în opoziţie cu moderaţia lui Petru Damianus, pe poziţiile rigoriste ale unei ecleziologii ciprianiste), iar credincioşii sunt îndemnaţi să facă „grevă" şi să refuze participarea la Tainele acestora. Humbert a mai combătut şi concepţia simbolică despre Euharistie a arhidiaconului Berengar din Tours († 1088) condamnat de sinodul Lateran din 1059 şi obligat să semneze o mărturisire de credinţă care exprima un realism euharistic substanţial cras. Această poziţie extremă care, ca şi rigorismul său ecleziologic, a fost criticată şi nereceptată ca atare de Biserica Romano-Catolică, care a menţinut însă papalismul mistic şi monarhic[26].

În 1052 însă, alertat de devastările şi expansiunea normanzilor în sudul şi centrul Italiei, papa Leon IX a încheiat la Napoli o alianţă cu catepanul Argyros, dar normanzii îi atacă înainte de a-şi fi putut uni forţele şi-i înfrâng separat: pe Argyros în februarie 1053, iar pe Leon IX în iunie 1053 la Civitate. În urma înfrângerii papa e luat prizonier de normanzi care-l ţin zece luni la Benevento cu

---

[24] Aşa cum a arătat tot A. Michel, Humbert a fost şi autorul culegerii canonice anonime în 74 de titluri şi 315 de capitole care a fost primul codice canonic al reformei gregoriene: A. Michel, Die Sentenzen des Kardinals Humbert das erste Rechtsbuch der gregorianischen Reform, Stuttgart, 1943.

[25] Cf. cele trei cărţi Contra Simoniacos, PL 143, 1007-1212, principala operă teologică a cardinalului Humbert.

[26] Despre Humbert, a se vedea medalionul sintetic al lui K. H. Kandler din *Klassiker der Theologie* I, München, 1981, p. 150–164.

onoruri şi fără a-l împiedica să aibă contacte cu exteriorul. Eliberat în martie 1054, Leon IX va muri însă la doar o lună, pe 19 aprilie. În vara lui 1053, cardinalul Humbert a primit de la arhiepiscopul Ioan din Trani (Apulia), aflat sub jurisdicţia Constantinopolului, o scrisoare deschisă primită de la arhiepiscopul Leon al Ohridei (Bulgariei reintegrate în 1022 în Imperiul bizantin). În esenţă aceasta era o critică a „azimelor" ca un „iudaism" inacceptabil în Biserica creştină: dacă azima e simbolul întristării şi suferinţei, pâinea dospită e un trup viu un semn al bucuriei şi Paştelui nou al lui Hristos. Scrisoarea era adresată episcopilor latini care erau rugaţi să o transmită papei şi să corecteze această practică vechi-testamentară abrogată de Hristos[27] şi străină de tradiţia apostolică. În Apulia, Humbert la întâlnit cu siguranţă şi pe Argyros care a văzut în această scrisoare mâna invizibilă a adversarului său neîmpăcat, patriarhul Kerularios, aşa explicându-se faptul că traducerea latină a scrisorii făcută de Humbert îl dă drept autor şi pe „Mihail, patriarh universal al Noii Rome". Furios, papa i-a ordonat lui Humbert să răspundă în numele său. Bibliotecar al Sfântului Scaun, Humbert era un mare admirator al papei Nicolae I (858–867) şi al modului autoritar în care acesta a tratat cazul patriarhului Fotie (858–867; 877–886). În toamna lui 1053, cardinalul a redactat două ample texte polemice: o lungă apologie a azimelor „împotriva calomniilor grecilor" sub forma unui „Dialog" între un latin şi un constantinopolitan[28] şi o extinsă „Epistolă către Mihail al Constantinopolului împotriva nemaiauzitelor obrăznicii şi extraordinarelor trufii ale lui şi ale lui Leon episcopul Ohridei"[29]. Epistola este o apologie dezvoltată a primatului Bisericii Romei şi a autorităţii ei infailibile. Bizantinilor li se aminteşte că Scaunul Constantinopolului a fost ocupat de mulţi eretici, pe când Roma a respins mereu orice erezie; că primatul ei e recunoscut de Scriptură, sinoade şi de împăraţi, în primul rând de Constantin cel Mare, drept argument citânduse „in extenso" a doua jumătate a faimosului pseudoepigraf „Donaţia lui Constantin". Roma e cea care a asigurat triumful Ortodoxiei şi în Constantinopol şi i-a dat locul de cinste în Biserică; prin urmare, critica Romei e un semn de nerecunoştinţă a Bisericii fiică a Constantinopolului faţă de Biserica-mamă a Romei echivalează cu răsturnarea întregii structuri ierarhice a Bisericii bazate pe credinţa lui Petru păstrată de Roma. Această drastică scrisoare n-a fost însă expediată; se poate ca papa Leon IX să nu fi fost de acord cu limbajul foarte dur al cardinalului.

Între timp arhiepiscopul Ioan din Trani şi catepanul Argyros au convins Constantinopolul de bunăvoinţa papei şi de utilitatea unei alianţe cu papalitatea împotriva normanzilor pentru salvarea Italiei de sud. Aşa se face că în toamna lui

---

[27] Will, p. 55–60; PG 120, 835–844.

[28] Will, p. 93–126;PL 143, 391–474.

[29] Will, p. 65–85; PL 143, 744–789.

1053 papa a primit de la Constantinopol două scrisori extrem de cordiale – ele nu s-au păstrat, dar conţinutul lor poate fi reconstituit din răspunsurile papei – atât din partea lui Constantin IX, cât şi a lui Mihail Kerularios: dacă bazileul propunea alianţa politică, patriarhul se declara dispus să susţină reconcilierea religioasă promiţându-i papei săi reintroducă numele în dipticele patriarhiilor orientale dacă şi el va face acelaşi lucru la Roma; pe cât se pare, i se adresa însă papei ca unui „frate" şi semna ca „patriarh ecumenic". Răspunsul la aceste scrisori a fost dat în numele papei Leon IX tot de cardinalul Humbert. Scrise în ianuarie 1054, aceste răspunsuri[30] aveau un ton mult mai blând şi împăciuitor, deşi nu lipsit de iritare. Papa Leon IX / cardinalul Humbert începeau prin a-i mulţumi împăratului Constantin IX pentru iniţiativa restabilirii păcii după lungi discordii şi pentru respectul acordat iarăşi ca un fiu mamei sale, Biserica Romei care l-a încoronat împărat pe Constantin cel Mare. După care îi relatau despre eforturile eşuate ale papei de a pune capăt devastărilor normanzilor din Italia şi despre proiectul Romei de a stabili în acest scop o alianţă între cei doi împăraţi (german şi grec) pentru restabilirea demnităţii şi privilegiilor Bisericii Romei îndemnândul pe Constantin IX să imite devotamentul faţă de Scaunul Apostolic al lui Constantin cel Mare. Condiţia instaurării unei păci durabile este însă şi reconcilierea religioasă, de aceea împăratul e îndemnat să pună capăt abuzurilor intolerabile ale patriarhului. Acesta e, pe de o parte, lăudat pentru scrisoarea de împăcare, dar şi criticat pentru persecuţia împotriva latinilor pentru că folosesc azime la liturghie şi pentru uzurparea din ambiţie de putere a prerogativelor patriarhiilor Alexandriei şi Antiohiei. Împăratul e rugat să-l determine şi pe patriarh să acorde Romei cinstea datorată de o fiică mamei sale. Patriarhului, Leon IX / Humbert i se adresau doar în calitate de „arhiepiscop al Constantinopolului". Patriarhul era lăudat şi el pentru iniţiativa scrisorii de pace şi unitate după lungile disensiuni din trecut, dar era criticat deschis pentru: a) ascensiunea rapidă din simplu laic la episcopat şi mai ales pentru ambiţiile sale lumeşti şi trufia sa luciferică manifestate în b) uzurparea privilegiilor patriarhilor orientali, în c) folosirea abuzivă a titlului scandalos de „patriarh universal" în ciuda condamnării lui de către papa Grigorie I cel Mare (580–604); în d) calomnierea impertinentă a Bisericii latine pentru cazul azimelor, şi în e) propunerea arogantă de a introduce numele papei în dipticele Bisericilor din „toată lumea locuită", prin care patriarhul se face el însuşi cap şi mamă a Bisericilor, uitând astfel că Biserica Romei nu e o Biserică între altele, ci capul şi mama tuturor Bisericilor care în afara comuniunii cu Roma sunt „conciliabule de eretici" şi „sinagogi ale satanei". Pentru a se încheia pacea, patriarhul ca „fiu al păcii" trebuie, aşadar, să facă să înceteze aceste „erezii şi schisme" şi să sprijine pacea între cele două imperii. Aceste două

[30] Will, p. 85–89, 89–92; PL 143, 777–781, 773–774. Traduse mai jos: nr. 3 şi 4.

scrisori n-au fost însă trimise prin curier poştal obişnuit, ci aveau să fie aduse la Constantinopol de o ambasadă specială trimisă de papa Leon IX la Constantinopol la începutul primăverii lui 1054.

Între timp alături de corespondenţa şi disputa dintre Roma şi Constantinopol un alt important schimb epistolar între Orient şi Occident era în curs între Antiohia, Roma şi Veneţia. El fusese declanşat din iniţiativa irenică a proaspăt numitului patriarh grec al Antiohiei Petru III (1052–1056). Antiohian de origine, acesta îşi făcuse studiile superioare la Constantinopol în vederea unei cariere în birocraţia imperială, devenind secretar al împăratului Roman III Argyros (1028–1034). Căzut în dizgraţie, s-a făcut preot şi a intrat ca mare skevophylax în serviciul Marii Biserici din Constantinopol, în 1052 fiind numit de împăratul Constantin IX în urma unei arătări în vis a Maicii Domnului patriarh al Antiohiei, calitate în care a fost hirotonit de patriarhul ecumenic Mihail Kerularios. Cu ocazia întronizării sale proaspătul patriarh Petru III a reluat o practică uzuală în Biserica veche, dar căzută în desuetudine din cauza tulburărilor produse de invazia arabă a Orientului şi de iconoclasmul bizantin, trimiţând în iunie–iulie 1052 scrisori frăţeşti de întronizare (*enthronistika*) sau de autorecomandare (*systatika*) însoţite de o mărturisire de credinţă celorlalţi patriarhi din cadrul „pentarhiei", respectiv papei şi patriarhilor Alexandriei şi Ierusalimului[31]. Scrisoarea către papă[32] trimisă printr-un pelerin occidental în Orient care a promis să o dea lui Argyros pentru a o transmite papei, începea cu mirarea lui Petru III că Biserica Romei nu mai e în comuniune cu Bisericile Răsăritului, deşi el îşi aducea aminte că numele papei Ioan XVIII (1003–1009) era înscris în dipticele Marii Biserici din Constantinopol. Papa e întrebat care e motivul acestei separaţii întrucât este regretabil că succesorul marelui Petru nu mai ia parte la discuţiile frăţeşti din cadrul comuniunii Bisericilor („pentarhiei"). Scrisoarea se încheie cu o mărturisire de credinţă care trece diplomatic peste chestiunea lui „Filioque". Răspunsul papei a întârziat doi ani, între timp Petru III mai adresând în vara lui 1053 papei Leon IX o scrisoarea asemănătoare primei, doar mai scurtă[33]. În fine, Leon IX i-a răspuns patriarhului Petru III la începutul lui 1054 printro scrisoare redactată tot de cardinalul Humbert[34]. Epistola era o răspicată afirmare a pretenţiilor papale şi a lui „Filioque" repetat emfatic. Roma e mama tuturor Bisericilor şi instanţa supremă, iar urmaşul lui Petru, papa, e infailibil. Principalul motiv al scrisorii era însă acela de a-l încuraja pe Petru III să-şi afirme

[31] Ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios,* vol. II, 1929, p. 432–457.

[32] *Ibid.,* II, p. 446–454. Tradusă mai jos: nr. 1.

[33] *Ibid.,* II, p. 545–456. Tradusă mai jos: nr. 1.

[34] Will, p. 168–171; Michel, vol. II, p. 458–475 editată în paralel cu parafraza ei greacă făcută la Constantinopol unde Petru III a trimis-o să fie tradusă fiindcă nu ştia latina. Tradusă după originalul latin mai jos: nr. 2.

demnitatea scaunului Antiohiei ca al treilea scaun în Biserică – înaintea Constantinopolului – potrivit teoriei „triarhiei" scaunelor „petrine" Roma, Alexandria şi Antiohia, opusă de papi încă din secolele IV–V „pentarhiei" sancţionate împotriva voinţei papei Leon I de Sinodul IV Ecumenic de la Chalcedon: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Petru III nu ştia însă latină, aşa că a trimis-o la Constantinopol să fie tradusă, primind ulterior de aici o parafrază edulcorată. Papa îl avertiza împotriva ambiţiilor şi lăcomiei vecinilor, aluzie la pretenţiile de dominaţie şi imixtiunile patriarhului de la Constantinopol în jurisdicţiile patriarhilor orientali. Faptul era real, întrucât Mihail Kerularios încerca să-şi impună clericii şi în Biserica Antiohiei, iar politica sa de uniformizare rituală împotriva armenilor şi sirienilor susţinută cu sprijinul imperiului va crea grave tulburări la Antiohia în 1054. Între timp, în iarna lui 1053 Petru III al Antiohiei primise o scurtă scrisoare de la patriarhul Dominic al Veneţiei, cel care va iniţia în 1063 reconstrucţia monumentală a catedralei San Marco încheiată în 1093. Acesta s-a plâns la Petru III de dificultăţile preoţilor veneţieni în Răsărit cărora li se interzicea celebrarea Euharistiei cu azime şi-i aducea aminte colegului său antiohian că şi el are titlul de patriarh. În primăvara lui 1054 Petru III a răspuns lui Dominic al Veneţiei printr-o lungă scrisoare[35] în două părţi: dacă partea a doua (§ 6–25) era o amplă şi solidă respingere a apostolicităţii folosirii azimelor în celebrarea Euharistiei, cea mai temeinică şi documentată critică bizantină scrisă până atunci, prima parte era o scurtă expunere a eclezlologiei ortodoxe: titlul de „patriarh" al lui Dominic al Veneţiei nu poate fi decât onorific, întrucât Sinoadele Ecumenice au instituit în corpul Bisericii doar cinci patriarhii, echivalentul celor cinci simţuri ale corpului uman. În ce priveşte azimele, papa greşeşte dacă le susţine de unul singur împotriva colegilor săi din Răsărit egali cu el, o astfel de decizie neputând fi luată decât în unanimitate respectând colegialitatea şi fraternitatea sinodală.

În momentul în care Petru III al Antiohiei scria şi trimitea lui Dominic al Veneţiei această importantă scrisoare, papa Leon IX, prizonier încă la Benevento, trimisese deja la Constantinopol scrisorile sale către bazileu şi patriarh încredinţându-le unei ambasade compuse din trei legaţi: cardinalul Humbert, cancelarul Bisericii Romei diaconul Frederic de Lorena – rudă cu împăratul Germaniei Henric III şi viitorul papă Ştefan IX (1057–1058) –, şi Petru arhiepiscopul de Amalfi, oraş cu o importantă populaţie greacă aflat sub suzeranitatea Constantinopolului. În drum, ei s-au oprit la Bari, unde au arătat probabil scrisorile lui Argyros, desfăcând sigiliile şi lipindu-le apoi la loc. Cunoscând intransigenţa ortodoxă şi ostilitatea faţă de el a patriarhului, catepanul longobard i-a sfătuit să-l ignore pe acesta şi să trateze direct cu bazileul. Cei trei legaţi au ajuns la

[35] Will, p. 208–228 şi PG 120, 755–782.

Constantinopol în aprilie, cu doar câteva zile înainte de moartea papei care a avut loc pe 19 aprilie, la câteva săptămâni după eliberarea sa din Benevento şi la doar câteva zile de la sosirea lui la Roma. Din punct de vedere legal deci, prin decesul papei, legaţii nu mai aveau un statut oficial (noul papă Victor II va fi numit în Germania de Henric III abia în septembrie şi el va sosi la Roma abia pe 3 aprilie 1055; foarte probabil nu ştia nimic de legaţia trimisă de Leon IX la Constantinopol şi de proiectele sale de alianţă), iar actele lor erau juridic invalide. Evenimentele de la Constantinopol din vara lui 1054 sunt relativ bine cunoscute. Humbert s-a dus direct la împărat şi s-a comportat arogant faţă de patriarh, faţă de care a ales calea autoritară a confruntării fără discuţii, pretinzând supunerea necondiţionată a grecilor faţă de Roma. Nesatisfăcuţi cu protocolul primirii la patriarhie, au lăsat scrisoarea papei şi s-au retras fără salutările îndătinate. Deschizând scrisoarea, patriarhul a rămas stupefiat de tonul şi conţinutul ei ofensator şi a refuzat să-i accepte autenticitatea şi implicit autoritatea legaţilor. Suspectând o conspiraţie şi falsificarea scrisorii de către duşmanul său Argyros, întrucât papa era prizonier, el a refuzat să discute cu legaţii pe care-i socotea trimişii nu ai papei (care oricum murise, iar după maximum o lună vestea morţii lui trebuie să fi ajuns la Constantinopol), ci ai ducelui longobard. Ignoraţi de patriarh, spre indignarea lor, legaţii, trataţi excelent de bazileu, au început să difuzeze în Constantinopol traducerea greacă a celor două replici anterioare ale lui Humbert în scrisoarea lui Leon al Ohridei; unul din ele făcea apologia azimelor şi-i acuza pe greci de impietate şi lipsă de respect faţă de misterul Euharistic profanat prin folosirea unei pâini obişnuite şi profanate cu „drojdie" şi expusă astfel mucegăirii, tăiată şi muiată apoi în vin sau îngropată şi arsă în cazul în care nu era consumată. Patriarhul l-a desemnat atunci să răspundă la aceste atacuri pe monahul Nichita Stithatul de la Studiu; acesta din urmă a readaptat un mai vechi tratat contra azimelor scris împotriva armenilor[36] într-un text polemic nou în care critica politicos, dar ferm, azimele, postul de sâmbăta şi refuzul preoţilor căsătoriţi[37]. Humbert a tradus în latină acest tratat şi a scris furios o replică de o violenţă extremă la adresa lui Nichita[38], de fapt un pamflet josnic şi degradant la adresa studitului şi practicilor euharistice greceşti. Îngrijorat de reacţia virulentă a cardinalului, ca să nu pericliteze alianţa negociată, pe 24 iunie împăratul a venit personal cu curtea şi legaţii la Studiu şi l-a obligat pe Nichita să retracteze, să-şi arunce în foc tratatul, să-şi ceară scuze legaţilor şi să se împace cu ei. Triumfător, Humbert a împins polemica şi mai departe ridicând chestiunea lui „Filioque" într-un

---

[36] Cf. infra, n. 22.

[37] Ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, vol. II, p. 320–344.

[38] Will, p. 136–139; PL 143, 973–983 traducerea latină a tratatului lui Nichita, iar 983–1000 pamfletul *Contra Nicetam*.

memoriu cu argumente (*rationes*) despre purcederea Duhului Sfânt scris la cererea bazileului[39]. Memoriul va primi o replică tot din partea lui Nichita Stithatul[40] susţinut desigur din umbră de Kerularios. Protecţia imperială a legaţilor papali şi presiunile exercitate asupra sa să colaboreze cu aceştia l-au alertat însă pe patriarh şi l-au pus pe gânduri. Părea că împăratul era dispus să sacrifice ortodoxia şi interesele Bisericii Ortodoxe pe altarul alianţei cu Roma pentru salvarea Italiei de sus. De aceea Kerularios s-a decis acum să intre direct în luptă cu bazileul ordonând la începutul lui iulie compunerea unui tratat care să justifice cu argumente din tradiţie atât opoziţia sa religioasă faţă de latini, cât şi nesupunerea sa faţă de împărat, lucru riscant şi puţin obişnuit în Bizanţ: e vorba de aşa-numita de către editorul ei, A. Michel, „Panoplie împotriva latinilor"[41]. Păstrată fără titlu într-un unic manuscris scris în jurul anului 1300[42], ea a fost atribuită de A. Michel patriarhului Mihail Kerularios, întrucât în manuscris textul ei urmează scrisorii lui Kerularios către Petru III al Antiohiei, de care va fi vorba mai jos. Contestată de eruditi ca J. Darrouzès[43] sau F. Tinnefeld[44], care au atribuit compunerea ei în contextul tulburărilor ce au succedat în Bizanţ „unirii" de la Lyon (1274), autenticitatea şi paternitatea kerullariană a „Panopliei" sau măcar a nucleului ei, a fost apărată, pe lângă A. Michel, de specialişti cum sunt M. H. Smith[45] sau M. Angold[46]. Lucrarea este o polemică împotriva lui „Filioque" şi a azimelor (cap. 2–3) şi se încheie cu anatemizarea generală a tuturor ereticilor care se abat de la ortodoxie (19 anateme în cap. 13). Dar accentul este pus pe interzicerea de către Biserică a comuniunii cu ereticii (4), pe faptul că împăratul care recomandă comuniunea cu ereticii e un precursor al lui antihrist (5) întrucât comuniunea cu duşmanii lui Dumnezeu duce la pierzanie (6–9), de aceea autoritatea care cere acceptarea falsificării Crezului nu mai poate invoca în sprijinul ei supunerea recomandată de Apostolul Pavel în *Romani* 10 (10–12). Tot acum, la începutul lui iulie 1054, Mihail Kerularios îi trimite o primă scrisoare lui Petru III al Antiohiei[47] informându-l de cele întâmplate în Constantinopol şi avertizându-l împotriva oricărei cooperări cu Roma. În prima parte a scrisorii (3–8), Mihail I îi relatează versiunea sa privitoare la evenimentele

---

[39] Ed. Michel, *Humbert und Kerullarios*, vol. I, p. 97–117.
[40] *Sinteza contra lui „Filioque"*, ed. Michel, vol. II, p. 208 –280.
[41] *Ibid.*, vol. II, p. 208–280.
[42] Cod. Vindob. theol. gr. 306, f. 67–80v.
[43] *Dossier grec de l'union de Lyon*, Paris, 1976, p. 116–127.
[44] *Theologische Realenzyklopädie* XXII, 1992, p. 709.
[45] *Op. cit.*, p. 104–105.
[46] *Op. cit.*, p. 25.
[47] Will, p. 172–184; PG 120, 781–796. Tradusă mai jos: nr. 5.

din 1053–1054: împreună cu împăratul i-a scris papei cu smerenie pentru alianța împotriva „francilor", dar emisarul a lăsat scrisorile și banii pentru papă latinului duplicitar Argyros care și-a însușit banii, a chemat la el pe cei trei legați, a desfăcut pecetea scrisorilor bizantine și a compus în numele papei răspunsuri falsificate pe care le-a trimis cu legații la Constantinopol. Descrie apoi comportamentul arogant al legaților în capitala bizantină, descoperirea falsificării epistolelor care conțin de fapt opiniile lui Argyros pe care l-a oprit de trei-patru ori de la împărtășanie, fapt confirmat de arhiepiscopul Ioan din Trani și pe care îl poate constata Petru însuși din copiile acestor scrisori pe care le anexează. În continuare, Kerularios îi relatează colegului său din Antiohia zvonul care i s-a adus la cunoștință cum că atât el, cât și patriarhii Alexandriei și Ierusalimului pomenesc încă la diptice numele papei, deși el nu mai e pomenit la Constantinopol de pe vremea Sinodului VI Ecumenic (!) și a papei Vigilius (!) (9) și că patriarhii Alexandriei și Ierusalimului primesc în comuniune azimiți și chiar celebrează uneori liturghia cu azime (10), rugându-l să ancheteze acest zvon. După care Kerularios continuă reproșurile la adresa lui Petru III al Antiohiei: i-a citit scrisoarea către Dominic al Veneției, în care critică azimele, dar unde lasă deoparte celelalte erori, mult mai grave, ale latinilor, al căror catalog succint îl face apoi: mănâncă animale sugrumate, carne și lapte în post, postesc sâmbăta, au adăugat la Crez, opresc căsătoria preoților, episcopii lor poartă inele și fac războaie, botează cu o singură cufundare, nu cinstesc moaștele și icoanele, nu primesc pe Sfinții Trei Ierarhi și învățătura lor (12–14), iar lucrul cel mai grav și important: n-au venit la Constantinopol ca să discute, ci să învețe și impună cu aroganță grecilor opiniile lor (15).

Prima scrisoare a lui Mihail Kerularios către Petru III reflectă bine creșterea tensiunilor în Constantinopol la începutul lunii iulie. Pe 4 iulie se declanșase un eveniment astronomic spectaculos. Pe cer apăruse brusc în plină zi o stea strălucitoare care a continuat să se vadă și ziua timp de un an de zile. Era faimoasa supernovă care a lăsat în urma ei norul stelar din Constelația Crabului. Apariția unei stele în plină zi era pentru oamenii epocii un semn prevestitor de lucruri rele. Explozia stelei observată în întreaga lume anticipa explozia creștinătății medievale. Și, într-adevăr, pierzându-și răbdarea și exasperat de faptul că patriarhul „perfid" nu se supune, frustrat de acest impas, cardinalul Humbert a decis să tranșeze chestiunea printrun act de autoritate. Și astfel în după-amiaza zilei de sâmbătă 16 iulie 1054 cei trei legați au depus pe altarul Marii Biserici din Constantinopol actul de excomunicare, în numele papei Leon IX, a lui Mihail Kerularios, Leon al Ohridei și a sachelarului Nichifor, după care au ieșit din biserică, scuturându-și de praf încălțămintea. Actul[48] era redactat în același timp atât cu prudență, cât și cu un

[48] Will, p. 150–154; PL 143, 1001–1004. Tradus mai jos: nr. 6.

exces incredibil. Aşa cum scrie S. Runciman: „Puţine documente importante sunt atât de pline de erori demonstrabile. E întradevăr extraordinar cum un om de erudiţia lui Humbert a putut să compună un manifest atât de lamentabil. El începe prin a-i refuza lui Kerularios atât personal, cât şi ca episcop al Constantinopol titlul de patriarh. Declară apoi că n-are nimic de spus împotriva cetăţenilor imperiului sau Constantinopolului, dar toţi cei carel susţin pe Kerularios sunt vinovaţi de simonie (viciul dominant în acel timp în Biserica lui Humbert), de a încuraja castrare (o practică urmată la Roma), de rebotezarea latinilor (neadevărată pe atunci), de a permite preoţilor să se căsătorească (ceea ce era incorect, pentru că un bărbat căsătorit putea deveni preot, dar unul deja hirotonit nu se mai putea căsători), de a respinge legea mozaică (ceea ce nu era adevărat), de a refuza împărtăşania bărbaţilor raşi (lucru neadevărat, deşi grecii nu admiteau preoţi raşi) şi, în cele din urmă, de a omite din Crez pe «Filioque» (ceea ce era exact opusul adevărului). După astfel de acuzaţii plângerile privitoare la închiderea bisericilor latine din Constantinopol îşi pierdeau efectul. Anatema finală era urmată de o proclamare a lui Kerularios şi susţinătorilor lui drept eretici «prozimiţi»"[49]. Actul de excomunicare a ajuns în cele din urmă în mâinile patriarhului, care a pus să fie tradus în limba greacă (o traducere extrem de fidelă) pe care a prezentat-o triumfător bazileului care tocmai î-şi luase rămas-bun de la legaţi pe care-i încărcase de daruri pentru bazilica Sfântul Petru, şi i-a cerut să-i cheme înapoi să dea explicaţii în sinod. Împăratul a ordonat readucerea legaţilor în Constantinopol, dar întrucât era vorba de ambasadori de rang înalt nu i-a constrâns să se prezinte în sinod şi, întrucât aceştia au refuzat să compară în faţa sinodului, le-a permis săşi continue drumul spre Italia. Între timp însă oamenii patriarhului au difuzat conţinutul actului de excomunicare în Constantinopol, ceea ce a dus la demonstraţii şi revolte împotriva împăratului şi în favoarea patriarhului şi a Ortodoxiei. Neliniştit de întorsătura evenimentelor, Constantin IX a scris patriarhului o scrisoare dând vina pe traducătorii în greacă a-i documentului, care au fost flagelaţi, şi pe Argyros, ale cărui rude din Constantinopol au fost întemniţate, ordonând anatemizarea autorilor actului de excomunicare, deci a legaţilor, şi a celor ce au colaborat la el, a traducătorilor, şi arderea lui. Sinodul a judecat şi a dat această sentinţă în sesiunea sa de la patriarhie din ziua de miercuri, 20 iulie, şi a hotărât anatemizarea lor publică la Sfânta Sofia în ziua de duminică, 24 iulie 1054, dar a ordonat păstrarea actului de excomunicare în arhivă. Cu acest prilej s-a redactat un Act sinodal oficial (*semeioma*)[50]. Transcriind prologul faimoasei Enciclice antilatine a patriarhului Fotie din 867, actul patriarhal denunţa ca pe nişte agenţi ai diavolului pe bărbaţii impioşi veniţi din întunecimile Apusului şi actul de excomunicare căzut ca un trăsnet prin care aceştia „ne-au anatemizat pe

[49] Op. cit., p. 48.

[50] Will, p. 155–168; PG 120, 735–746. Traducere mai jos: nr. 6.

din 1053–1054: împreună cu împăratul i-a scris papei cu smerenie pentru alianța împotriva „francilor", dar emisarul a lăsat scrisorile și banii pentru papă latinului duplicitar Argyros care și-a însușit banii, a chemat la el pe cei trei legați, a desfăcut pecetea scrisorilor bizantine și a compus în numele papei răspunsuri falsificate pe care le-a trimis cu legații la Constantinopol. Descrie apoi comportamentul arogant al legaților în capitala bizantină, descoperirea falsificării epistolelor care conțin de fapt opiniile lui Argyros pe care l-a oprit de trei-patru ori de la împărtășanie, fapt confirmat de arhiepiscopul Ioan din Trani și pe care îl poate constata Petru însuși din copiile acestor scrisori pe care le anexează. În continuare, Kerularios îi relatează colegului său din Antiohia zvonul care i s-a adus la cunoștință cum că atât el, cât și patriarhii Alexandriei și Ierusalimului pomenesc încă la diptice numele papei, deși el nu mai e pomenit la Constantinopol de pe vremea Sinodului VI Ecumenic (!) și a papei Vigilius (!) (9) și că patriarhii Alexandriei și Ierusalimului primesc în comuniune azimiți și chiar celebrează uneori liturghia cu azime (10), rugându-l să ancheteze acest zvon. După care Kerularios continuă reproșurile la adresa lui Petru III al Antiohiei: i-a citit scrisoarea către Dominic al Veneției, în care critică azimele, dar unde lasă deoparte celelalte erori, mult mai grave, ale latinilor, al căror catalog succint îl face apoi: mănâncă animale sugrumate, carne și lapte în post, postesc sâmbăta, au adăugat la Crez, opresc căsătoria preoților, episcopii lor poartă inele și fac războaie, botează cu o singură cufundare, nu cinstesc moaștele și icoanele, nu primesc pe Sfinții Trei Ierarhi și învățătura lor (12–14), iar lucrul cel mai grav și important: n-au venit la Constantinopol ca să discute, ci să învețe și impună cu aroganță grecilor opiniile lor (15).

Prima scrisoare a lui Mihail Kerularios către Petru III reflectă bine creșterea tensiunilor în Constantinopol la începutul lunii iulie. Pe 4 iulie se declanșase un eveniment astronomic spectaculos. Pe cer apăruse brusc în plină zi o stea strălucitoare care a continuat să se vadă și ziua timp de un an de zile. Era faimoasa supernovă care a lăsat în urma ei norul stelar din Constelația Crabului. Apariția unei stele în plină zi era pentru oamenii epocii un semn prevestitor de lucruri rele. Explozia stelei observată în întreaga lume anticipa explozia creștinătății medievale. Și, într-adevăr, pierzându-și răbdarea și exasperat de faptul că patriarhul „perfid" nu se supune, frustrat de acest impas, cardinalul Humbert a decis să tranșeze chestiunea printrun act de autoritate. Și astfel în după-amiaza zilei de sâmbătă 16 iulie 1054 cei trei legați au depus pe altarul Marii Biserici din Constantinopol actul de excomunicare, în numele papei Leon IX, a lui Mihail Kerularios, Leon al Ohridei și a sachelarului Nichifor, după care au ieșit din biserică, scuturându-și de praf încălțămintea. Actul[48] era redactat în același timp atât cu prudență, cât și cu un

[48] Will, p. 150–154; PL 143, 1001–1004. Tradus mai jos: nr. 6.

exces incredibil. Aşa cum scrie S. Runciman: „Puţine documente importante sunt atât de pline de erori demonstrabile. E întradevăr extraordinar cum un om de erudiţia lui Humbert a putut să compună un manifest atât de lamentabil. El începe prin a-i refuza lui Kerularios atât personal, cât şi ca episcop al Constantinopol titlul de patriarh. Declară apoi că n-are nimic de spus împotriva cetăţenilor imperiului sau Constantinopolului, dar toţi cei carel susţin pe Kerularios sunt vinovaţi de simonie (viciul dominant în acel timp în Biserica lui Humbert), de a încuraja castrare (o practică urmată la Roma), de rebotezarea latinilor (neadevărată pe atunci), de a permite preoţilor să se căsătorească (ceea ce era incorect, pentru că un bărbat căsătorit putea deveni preot, dar unul deja hirotonit nu se mai putea căsători), de a respinge legea mozaică (ceea ce nu era adevărat), de a refuza împărtăşania bărbaţilor raşi (lucru neadevărat, deşi grecii nu admiteau preoţi raşi) şi, în cele din urmă, de a omite din Crez pe «Filioque» (ceea ce era exact opusul adevărului). După astfel de acuzaţii plângerile privitoare la închiderea bisericilor latine din Constantinopol îşi pierdeau efectul. Anatema finală era urmată de o proclamare a lui Kerularios şi susţinătorilor lui drept eretici «prozimiţi»"[49]. Actul de excomunicare a ajuns în cele din urmă în mâinile patriarhului, care a pus să fie tradus în limba greacă (o traducere extrem de fidelă) pe care a prezentat-o triumfător bazileului care tocmai î-şi luase rămas-bun de la legaţi pe care-i încărcase de daruri pentru bazilica Sfântul Petru, şi i-a cerut să-i cheme înapoi să dea explicaţii în sinod. Împăratul a ordonat readucerea legaţilor în Constantinopol, dar întrucât era vorba de ambasadori de rang înalt nu i-a constrâns să se prezinte în sinod şi, întrucât aceştia au refuzat să compară în faţa sinodului, le-a permis săşi continue drumul spre Italia. Între timp însă oamenii patriarhului au difuzat conţinutul actului de excomunicare în Constantinopol, ceea ce a dus la demonstraţii şi revolte împotriva împăratului şi în favoarea patriarhului şi a Ortodoxiei. Neliniştit de întorsătura evenimentelor, Constantin IX a scris patriarhului o scrisoare dând vina pe traducătorii în greacă a-i documentului, care au fost flagelaţi, şi pe Argyros, ale cărui rude din Constantinopol au fost întemniţate, ordonând anatemizarea autorilor actului de excomunicare, deci a legaţilor, şi a celor ce au colaborat la el, a traducătorilor, şi arderea lui. Sinodul a judecat şi a dat această sentinţă în sesiunea sa de la patriarhie din ziua de miercuri, 20 iulie, şi a hotărât anatemizarea lor publică la Sfânta Sofia în ziua de duminică, 24 iulie 1054, dar a ordonat păstrarea actului de excomunicare în arhivă. Cu acest prilej s-a redactat un Act sinodal oficial (*semeioma*)[50]. Transcriind prologul faimoasei Enciclice antilatine a patriarhului Fotie din 867, actul patriarhal denunţa ca pe nişte agenţi ai diavolului pe bărbaţii impioşi veniţi din întunecimile Apusului şi actul de excomunicare căzut ca un trăsnet prin care aceştia „ne-au anatemizat pe

[49] Op. cit., p. 48.

[50] Will, p. 155–168; PG 120, 735–746. Traducere mai jos: nr. 6.

noi, şi mai bine-zis Biserica Ortodoxă" pentru că promovează Ortodoxia, acuzându-i pe ortodocşi şi Biserica lui Dumnezeu cu pretinse erezii şi acuzândui pentru că nu se rad, pentru că nu practică celibatul preoţilor şi pentru că ar fi falsificat, chipurile, Crezul. Dar ei sunt cei care au falsificat scrisorile, pretinzând că vin de la Roma, pe când veneau de la dubiosul Argyros. Sunt redate apoi „in extenso" textul actului de excomunicare a legaţilor şi scrisoarea împăratului pe baza căreia sinodul anatemizează pe legaţi şi pe colaboratorii lor, în primul rând pe Argyros. Ca şi actul similar al legaţilor papali, care nu excomunica Biserica Ortodoxă în general, ci doar trei persoane, şi actul patriarhal nu anatemiza Biserica latină, nici papalitatea, ci doar persoanele legaţilor şi pe Argyros. Ambele lăsau astfel calea deschisă reluării comuniunii şi relaţiilor dintre cele două Biserici într-un moment mai prielnic.

Schisma a fost astfel într-adevăr una între Humbert şi Kerularios, *nu* între cele două Biserici. Cele două excomunicări nu au devenit un obstacol serios decât atunci când ele au fost recunoscute ca atare de cele două Biserici. Momentul din 1054 a fost ciocnirea dintre două stiluri de guvernare eclezistică reformatoare cu ambiţii universaliste şi uniformizatoare pentru care propria tradiţia (romană sau bizantină) era unica valabilă şi apostolică, orice diversitate fiind o divergenţă intolerabilă şi o abatere inacceptabilă, şi pentru care orice unire echivala cu un „uniatism", şi orice reconciliere cu conformarea sau convertirea celeilalte părţi la unica practică valabilă, cea proprie. Deşi actul lui Humbert era invalidat juridic de absenţa unui papă la data emiterii lui, faptul că până în 1061 cardinalul de Silva Candida va conduce practic din umbră Biserica Romei, iar politica sa va fi continuată apoi de prietenul său apropiat Hildebrand, viitorul papă Grigorie VII, a făcut ca Roma să-l recepteze tacit ca valid şi drept un răspuns legitim la un atac nemotivat şi inacceptabil la adresa tradiţiei şi autorităţii romane. La rândul său, Mihail Kerularios a interpretat actul legaţilor ca pe o provocare şi o ofensă intolerabilă din partea unor barbari necioplţi din Apus, care trebuie condamnaţi şi apoi ignoraţi. De altfel situaţia nu era nouă, schisma dintre cele două Biserici nu era o noutate, iar episodul din 1054 n-a fost reţinut ca atare de istoriografii sau autorii bizantini, ci mai degrabă ca o încercare de forţe între bazileu şi patriarh soldat cu un triumf zdrobitor al lui Mihail Kerularios asupra lui Constantin IX Monomahul. Din iulie 1054 şi până la căderea sa în noiembrie 1058, Mihail Kerularios a devenit cel mai important personaj din Constantinopol. Împăratul bolnav – avea să moară în ianuarie 1055 – va fi obligat să renunţe nu numai la negocierile cu Roma şi la favoritul Argyros, ci şi la colaboratorii săi, umaniştii de la Universitatea imperială reînfiinţată în 1045, în care vedea adversari ai acţiunii sale. Aceştia, între care se numărau juristul Ioan Xifilin, viitor patriarh, şi filozoful Constantin Psellos (ultimul după ce a fost nevoit să dea o „mărturisire de credinţă" ortodoxă, fiind acuzat de neoplatonism), vor fi nevoiţi să se retragă din viaţa publică şi s-au făcut monahi pe

Muntele Olymp din Bithynia. De aici Mihail Psellos (cum s-a numit ca monah) se va întoarce însă în 1055 rechemat de bătrâna împărăteasă Teodora (1055–1056), devenind apoi consilier şi apoi ministru al împăraţilor Mihail VI (1056–1057), Isaac I Comnenul (1057–1059), Constantin X Dukas (1059–1067) şi Mihail VIII Dukas (1071–1078). El a asistat astfel atât la triumful, cât şi la căderea duşmanului său, patriarhul Mihail Kerularios. Ajuns la apogeul puterii sale, patriarhul a determinat în 1057 prăbuşirea lui Mihail VI susţinând urcarea pe tron a generalului Isaac I Comnenul pe care l-a încoronat, dar cu care a intrat în conflict pe tema controlului averilor mănăstirilor. Isaac a reuşit însă să-l exileze şi i-a intentat la sfârşitul anului 1058 un proces de uzurpare a simbolurilor autorităţii imperiale şi de erezie, al cărui lung rechizitoriu în sinod a fost redactat de Psellos, devenit acuzatorul oficial al patriarhului. Procesul nu mai avut loc, fiindcă Kerularios a murit în exil pe 21 ianuarie 1059, împăratul fiind nevoit să-i facă funeralii oficiale în Constantinopol din pricina devotamentului zgomotos faţă de patriarhul decedat din partea poporului care vedea în el un erou naţional, un apărător al Ortodoxiei. Ulterior, la cererea nepoatei lui Kerularios, Evdokia Makrembolitissa, devenită soţia împăratului Constantin X Dukas, Psellos va scrie un lung „encomion" întru lauda patriarhului decedat al cărui duşman fusese! Personaj controversat, veritabil „Hildebrand bizantin", cum s-a spus, Mihail Kerularios a fost, aşadar, un adept intransigent al autonomiei Bisericii faţă de împărat şi primatului autorităţii mistice asupra celei raţionale a umaniştilor: pentru el patriarhul Noii Rome era deasupra împăraţilor şi umaniştilor, dar şi un fel de „papă ortodox" ca primat în cadrul „tetrarhiei" patriarhilor răsăriteni. În această calitate, Kerularios i-a scris din nou lui Petru III al Antiohiei la sfârşitul lui iulie 1054[51], informându-l despre evoluţiile din intervalul 16–24 iulie. El evocă din nou sosirea în Constantinopol a bărbaţilor impioşi trimişi nu de papă, ci de Argyros (dovadă falsificarea scrisorilor care purtau sigilii contrafăcute), ca să provoace scandal împotriva Ortodoxiei (1); au criticat cu dispreţ credinţa ortodoxă „coruptă" (a falsificat „Crezul"!) pretinzând că au venit pentru „îndreptarea noastră"; întrucât Kerularios a refuzat să discute cu ei despre aceste chestiuni în absenţa celorlalţi patriarhi (3), ei au aruncat pe Sfânta Masă a Marii Biserici un înscris impios de anatemizare „a noastră şi a întregii Biserici Ortodoxe" (4) la care din ordinul împăratului a răspuns anatemizându-i (5). Scopul scrisorii e de informare şi de a solicita lui Petru III să adere la acest act şi să adopte aceeaşi atitudine, răspunzând cu demnitate în cazul în care Roma îi va scrie despre acestea (6). Petru III e rugat să transmită şi celorlalţi patriarhi aceeaşi scrisoare cu o rugăminte de adeziune (7) şi e anunţat că-i va scrie, dacă e nevoie, mai pe larg alăturând şi copia actului de excomunicare latin, din care se vede „ignoranţa, nesimţirea şi nebunia" latinilor.

---

[51] Will, p. 184–188; PL 120, 815–820. Traducere mai jos: nr. 7.

Petru III al Antiohiei a răspuns pe larg punct cu punct primei scrisori a lui Mihail Kerularios în august–septembrie 1054, deci înainte de primirea celei dea doua, iar scrisoarea sa[52] reprezintă un epilog luminos la lectura dureroasă a documentelor cuprinse în dosarul „Marii Schisme" din 1054. Patriarhul antiohian ia act de informarea trimisă de Kerularios şi deplânge cu tristeţe intrigile lui Argyros şi îndrăzneala cu care se amestecă, laic fiind, în lucrurile rezervate preoţilor (1). Nu ezită să taxeze ignoranţa lui Kerularios în ce priveşte scoaterea din diptice a numelui papei, pe care o atribuie tinereţii şi lipsei de experienţă a hartofilaxului Marii Biserici care nu ştie că papa Vigiliu s-a împăcat în 547 cu patriarhul Mina şi Sinodul VI Ecumenic (680-681) l-a aclamat pe papa Agaton (3-4). Petru însuşi a auzit în tinereţe pe patriarhul Constantinopolului Serghie II (1001-1019) pomenind la diptice numele papei, şi declară că nu ştie cum şi de ce anume a fost scos mai apoi din diptice (5). În ce priveşte erorile reproşate latinilor, ele nu au toate aceeaşi gravitate: unele sunt detestabile, altele vindecabile, iar altele – cum e raderea bărbilor – pot fi trecute cu vederea (6); la fel şi mâncarea cărnurilor diferitor animale, cum arată *Faptele Apostolilor* 10, Sfântul Vasile cel Mare şi un episod din viaţa Sfântului Pahomie cel Mare, care creştea porci a căror carne o dădea oaspeţilor şi monahilor bolnavi (7–10). Lucrul cel mai grav dintre toate este însă adaosul „Filioque" care e contrazis de *Evanghelia după Ioan* (şi absolut interzis de Sinoadele Ecumenice) (11), dar se pare că Roma a pierdut textul original cu ocazia devastării şi ocupaţiei ei de către vandalii arieni, de unde vine şi botezul cu o singură scufundare (12). Importantă e intenţia bună: acolo unde credinţa în Dumnezeu nu e în primejdie, trebuie urmărită pacea şi iubirea de fraţi, iar latinii, chiar necioplіţi şi barbari, sunt fraţii noştri. E mare lucru că ei cred în Treime şi Întrupare, chiar dacă nu e lăudabil că refuză preoţii căsătoriţi şi mănâncă carne la începutul Postului Mare (14). Nu este de acord cu azimele, pe care le-a criticat pe larg în scrisoarea către Dominic al Veneţiei, dar crede că papa nu ştie de această practică sau că aici s-ar putea aplica principiul respectului „vechilor obiceiuri" (15). Mâncarea de carne în sânge e oprită într-adevăr de decretul Sinodului Apostolic din *Faptele Apostolilor* 15, dar oare la Constantinopol nu se vând peste tot cârnaţi în sânge (16)? Nu-i bine să-i criticăm pe alţii şi să nu ne uităm la noi înşine; şi Petru îi aduce aminte lui Kerularios că n-a reuşit să-i facă pe diaconii studiţi să nu mai poarte brâie la liturghie (17)! Latinii trebuie combătuţi de Kerularios în ce priveşte adaosul la Simbol şi refuzul preoţilor căsătoriţi, dar celelalte trebuie trecute cu vederea fiindcă sau nu vatămă adevărul, sau sunt calomnii şi bănuieli fără acoperire (18). Cel mai bine e ca Mihail Kerularios să-i scrie direct papei care-l va putea lămuri mai bine (19). În orice caz, acuza că romanii – care pun atâta preţ pe mormintele

---

[52] Will, p. 189–204; PG 120, 795–816. Traducere mai jos: nr. 8.

Apostolilor – n-ar cinsti sfintele moaşte sau sfintele icoane, e ridicolă şi lipsită de orice temei, fiind contrazisă uşor de fapte (20). Ca o regulă generală, Kerularios e îndemnat să lase deoparte rigoarea excesivă care a dus la dihonia între Roma şi Constantinopol, la scindarea creştinătăţii şi la înfrângerile armatelor creştine (21). Dacă îndreaptă adaosul la Simbol, nu trebuie să li se mai ceară nimic (azimele sunt indiferente), ca nu cumva cerând totul să pierdem totul (22). Avem un Dumnezeu al păcii şi al iubirii, Care este iubire şi a stabilit drept lege creştinilor iubirea de fraţi, ceea ce acolo unde nu e dispreţuit Dumnezeu impune drept regulă de comportare şi atitudine moderaţia şi condescendenţa (25).

Distanţa între moderaţia şi înţelegerea scrisorii lui Petru III al Antiohiei şi textele şi anatemele schimbate între ei de Humbert şi Kerularios, dominate de precipitare şi exces pasional, de ignoranţă şi intoleranţă, este imensă, şi ea ridică o serie de probleme. Deşi anatemele din 1054 au fost actele personale ale unor lideri bisericeşti şi au vizat doar persoanele liderilor bisericeşti ale părţii celeilalte, şi n-au fost cauză directă a rupturii comuniunii între Bisericile Răsăritului şi Occidentului, totuşi ele au devenit simbolul şi rezultatul normal al diferenţelor dogmatice şi liturgice care au dus la separaţia între Răsăritul şi Apusul creştin. Aşa cum a arătat într-un important studiu din 1975 profesorul atenian Vlasios Phidas[53], în secolul XI s-a întâmplat un fenomen „tragic": spre deosebire de schisma „fotiană" din secolul IX, când conflictul între persoane a fost supus conştiinţei întregii Biserici exprimate întrun Sinod Ecumenic (Constantinopol, 879-880)[54] care a dat soluţia lui ridicându-se deasupra persoanelor în cauză, în secolul XI cele două anateme reciproce n-au fost supuse conştiinţei întregii Biserici întrun sinod ecumenic care să le examineze faptele comise de ambele părţi, ci, din contră, persoanele liderilor sau ridicat în mod arbitrar deasupra conştiinţei Bisericii pronunţând sentinţe ultime şi impunându-le „de facto" ca definitive Bisericilor, deşi ele nu exprimau plenitudinea acestei conştiinţe. Separaţia a primit astfel o aură de canonicitate şi un caracter definitiv care a făcut dificilă şi a subminat ulterior orice dorinţă de a rezolva în mod sinodal diferenţele existente.

Triumf al iubirii după secole de ură şi ostilitate reciprocă, desfiinţarea reciprocă pe 7 decembrie 1965 a anatemelor din 1054 n-a restabilit comuniunea deplină între cele două Biserici, fiindcă ele n-au putut anula magic sau automat diferenţele mai vechi şi mai noi dintre ele. Au anulat doar acuzaţiile neîntemeiate, nu şi divergenţele separatoare întemeiate care au rămas. Prin desfiinţarea anatemelor

---

[53] V. Pheidas, „*Anathèmes et schismes. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*", Istina, 1975, p. 75–86.

[54] Cf. A. Meijer, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880 (Analekta Vlatadon 23), Thessaloniki, 1975.

s-a trecut canonic vorbind de la starea de schismă definitivă, simbolizată de „Marea Schismă” din 1054, la cea de „situație schismatică” provizorie, care permite în condițiile create de respect și iubire reciprocă rediscutarea și clarificarea în comun pe căile dialogului teologic și sinodalității a tuturor diferențelor încă separatoare și care sunt încă un obstacol în calea refacerii comuniunii depline existente în timpul primului mileniu creștin.

II[55]

1

„Enthronistika” lui Petru III al Antiohiei către papa Leon IX[56] (iunie–iulie 1052)

De-abia ce am primit acum, stăpâne de Dumnezeu cinstite, grijile bisericești cu bunăvoirea și harul lui Dumnezeu și la un semn al de Dumnezeu încoronatului nostru sfânt împărat, că un gând mi-a învolburat ca o mare vijelioasă gândurile, un gând curios pentru cei mulți, dar nu cu tortul de respins pentru mine și pentru cei care gândesc ca mine, pentru că vedeam Biserica lui Hristos nu șchiopătând întâmplător, ci fiind oloagă de moarte. Și zi și noapte mă frământam în minte care să fie motivul distanțării/disensiunii [*diastasis*] bisericești, pentru ca marele urmaș al marelui Petru, păstorul Romei celei Vechi, să se rupă și taie de dumnezeiescul trup al Bisericilor, și să nu ia parte împreună cu întâi-stătătorii acestora la sfaturile lor dumnezeiești și să poarte împreună cu ei în parte grijile bisericești condus fiind el însuși de mână în chip apostolic de aceia [*FA* 22, 11]. Dacă însă cauza acestei distanțări e o schismă, am socotit că nu trebuie ca niște înțelepți în cele dumnezeiești și slujitori ai Cuvântului să șchiopăteze în chip atât de irațional în cele esențiale plecând de la un prilej mărunt; iar dacă această cauză e o abatere de la dogmă și o inovație, întâi de toate n-am putut vedea acest lucru la noi, dat fiind că trăsăturile caracteristice apostolice și patristice ale învățăturii ortodoxe sunt păzite intacte, iar mai apoi am șovăit să arunc asupra Bisericii de la voi o astfel de pată înainte de a fi informat din experiență despre acest lucru, fiindcă știu că de la succesiunea apostolilor și până la străbunii noștri aceasta a păstrat nefalsificată ortodoxia.

Gândindu-mă, așadar, la acestea și căutând un mod de unire, am găsit vechiul obicei care cere ca aceia care vin recent la arhierie să facă cunoscută prin scrisori marilor arhierei predecesori corectitudinea credinței și să ceară comuniunea de la fiecare din aceștia. Ajungând, prin urmare, și eu la unele ca acestea, arăt, așadar, cum cred în privința celor dumnezeiești, dar cer și de la desăvârșirea ta o expunere

---

[55] Texte din volumul II/2 al *Sinodiconului Ortodoxiei* în curs de apariție.

[56] Ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, vol. II, Paderborn, 1929, p. 446–456.

în scris a credinţei şi cer în chip inevitabil să aflu care e cauza distanţării. Şi dacă aceasta e măruntă şi nu atinge dreapta credinţă, cer şi implor să fim scutiţi de primejdiile care vin prin distanţare, iar Bisericile lui Dumnezeu să încheie un armistiţiu, şi clerul Stăpânului să înnoiască pacea care domnea până acum şi care adună os cu os şi încheietură cu încheietură de Capul comun Hristos [*Ef* 4, 16; *Col* 2, 19]. Dacă însă aceasta e mare şi duce departe de dogmele corecte, cer ca îndoiala privitoare la aceasta să fie pusă înainte în mijloc, şi fie ambele părţi să se lase convinse de dovezi scripturistice — fiindcă propovăduirea noastră nu este în cuvintele convingătoare ale înţelepciunii omeneşti [*1 Co* 2, 4] —, fie cel convins să rupă războiul vremelnic şi să nu mai încerce astfel să sfâşie la nesfârşit [unitatea] şi să se lupte în zadar cu umbrele ca unii care se luptă pe timp de noapte cu ai lor. Iar Tu, Stăpânul şi Dumnezeul meu, Cuvântul Cel de o fiinţă cu Tatăl, în Care sunt comorile cunoaşterii şi ale înţelepciunii [*Col* 2, 3], Care desăvârşeşti atât păstorii, cât şi turma, să-mi insufli cuvânt de sus ca să rostesc îndeajuns teologia care stă înainte.

Cred, aşadar, în sfânta, de o fiinţă, nedespărţita şi necontopita Treime necunoscând în ea nici o contopire a celor Trei Ipostase, nici dogmatizând o diviziune a firii, cinstind o Treime de Persoane în Unimea firii şi mărturisind o unică divinitate sau fire în Trei Ipostase. Îl ştiu fără început pe Tatăl, şi Îi ştiu fără început pe Fiul şi pe Duhul. Aceştia sunt aşezaţi mai presus de orice început, deşi în virtutea cauzei Îl numim început pe Tatăl. Însuşirea Tatălui e nenaşterea, a Fiului e naşterea, iar a de viaţă începătorului Duh e purcederea. Şi, simplu spus, mă închin unei Unice firi a Dumnezeirii în Trei Ipostase inteligente, desăvârşite şi subzistând de sine, divizate prin număr, nu prin divinitate, nu punând mai presus sau tăind una din cele Trei Ipostase, pe unele cinstindu-Le mai mult decât e bine, iar pe altele insultându-le.

Cred că Dumnezeirea Una în Treime a adus toate din ceea ce nu este niciunde nicicum, că e Creatoarea a toate, Susţinătoarea a toate, din Care este şi existenţa pentru cele ce sunt, suprafiinţială, suprainiţială, bunătate suprabună, care împărtăşeşte creaturilor toată bunătatea, îndumnezeitoare, desăvârşitoare, atotputernică şi atoatesupraveghetoare.

Cred că Fiul lui Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu, O Ipostasă din Sfânta Treime, a venit la sfârşitul veacurilor să fie împreună cu noi şi să petreacă împreună cu noi potrivit prezicerilor prorocilor [*Bar* 3, 38] a îmbrăcat din preacuratul sânge al Pururea Fecioarei şi Născătoarei de Dumnezeu omul întreg, fiind om desăvârşit în mod real, nu imaginar, cu suflet raţional şi inteligent, păzind prin unirea după ipostasă cele două firi neamestecate şi necontopite, a vieţuit în chip divinouman [*theandrikos*] împreună cu voinţele şi lucrările naturale corespunzătoare, a luat bolile noastre şi a purtat neputinţele noastre, ne-a învăţat învăţăturile supracereşti şi a cunoscut întru toate afectele naturale şi ireproşabile ale firii asumate; după care a pătimit în

trup, a răbdat crucea şi moartea, iar a treia zi a înviat, a petrecut cu prietenii Lui de la început timp de patruzeci de zile şi a gustat cu ei hrană arătând prin toate în chip prisositor Întruparea Lui reală — şi că nu a venit la noi în chip imaginar cum li s-a părut în chip impios unora din cei care nu intră [la oi] prin uşi [cf. *In* 10, 1] —, după care S-a înălţat la ceruri cu slavă împreună cu firea asumată, iar prin venirea Duhului Celui de o fiinţă şi conatural [cu El] a deschis gurile apostolilor şi ia trimis învăţători la neamurile [păgâne] cele de sub cer; şi Care „în felul în care L-aţi văzut mergând la cer, aşa va veni" [*FA* 1, 11] iarăşi să judece viii şi morţii, căci „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" [*In* 5, 22].

Primesc, venerez şi îmbrăţişez Sfintele Şapte Sinoade Ecumenice şi primesc cu socotinţă neşovăielnică în chip ferm toate cele dogmatizate şi întărite de fiecare din ele, cinstind şi venerând veneratele şi sfintele icoane. Şi aşa mă făgăduiesc că cred cu tărie.

Iar pe lupii stricători ai turmei [*FA* 20, 29], care nu intră la ea prin învăţătura dumnezeiască, învârtinduse în jurul ei cu duh rătăcitor, pe ereticii cu minte vătămată şi fără Dumnezeu pe care fiecare din aceste Sinoade i-a smuls din legătura comună a Bisericii, îi anatemizez, împreună cu cei care gândesc la fel cu ei şi cu scrierile lor, cu orice problemă, antiteză, răstălmăcire şi abatere de la Scripturi, socotindu-i urâţi de Dumnezeu şi coapostaţi împreună cu diavolul apostat dintru început. Întorc din suflet spatele de la orice altă erezie iar pe născocitorii lor îi dau blestemelor de pe urmă, nesuferind nici în urechi vreo deşartă auzire eretică şi străină. Cred, gândesc, cinstesc, şi ziua şi noaptea mă întorc neîncetat cu mintea şi îmi inscripţionez în ea cele pe care le-a rostit inspirat dumnezeiasca ceată a Apostolilor, le-a vestit venerata adunare a Părinţilor şi le-a întărit consensul Bisericii. Iar pe celelalte le arunc celor ce latră împotriva credinţei şi vânează prin inovaţia dogmelor slavă lipsită de slavă, şi mă socotesc întinat chiar şi numai prin pomenirea lor.

Aşa este gândul nostru şi astfel de dogme ţine el, precum a făcut cunoscut acum pe scurt cuvântul nostru. Iar dacă cele scrise nu se aliniază fără abatere la cuvântul drept şi la învăţătura dumnezeiască, cer ca desăvârşirea ta dumnezeiască să mă povăţuiască frăţeşte şi prieteneşte şi să mă înveţe cele mai bune printr-o convorbire în scris şi în plus să ne înveţe cauzele atât de marii noastre distanţări, pe care fie le voi lăuda cu totul şi voi încerca să-i îndrept pe cei vinovaţi de scandaluri, fie le voi respinge cu cuviinţă şi voi cere îndreptare de la virtutea ta. Iar Dumnezeul păcii [*Evr* 13, 20], Care uneşte cele depărtate, Care prin pogorârea Sa a făcut o singură Biserică din îngeri şi din oameni, să ne unească împăcându-ne unii cu alţii prin unire şi înţelegere duhovnicească, pentru ca să gândim acelaşi lucru şi înţelegem acelaşi lucru spre slava Lui şi mântuirea şi lauda noastră, spre zidirea credincioşilor, prin soliile preacuratei Maicii lui Dumnezeu şi ale sfinţilor Apostoli. Îmbrăţişez împreună cu Biserica de sub jurisdicţia mea şi sfântul sinod de la tine şi sfântul cler al fericirii tale,

rugându-i pe toţi să o pomenească împreună cu ea în sfintele voastre rugăciuni către Domnul şi pe smerenia mea.

Către acelaşi[57]
(mai–iunie 1054)

Marea Înţelepciune enipostatică a lui Dumnezeu care pune de departe temeliile lucrurilor mari n-a socotit un lucru nevrednic să rânduiască cele ale noastre aşa cum îi place. Şi aşa pe mine cel crescut şi educat de la început de părinţi iubitori de Dumnezeu şi hrănitori de săraci şi care au ajuns în floarea vârstei în dogmele şi învăţăturile dumnezeieşti ale Bisericii, m-a învrednicit mai întâi de demnităţi civile şi m-a educat îndeajuns prin cei din mijlocul lor, după care folosindu-se de sufletul preabun al preaseninului nostru împărat ca de un instrument foarte potrivit şi ascultător de Dumnezeu şi preferându-mă cu judecăţile pe care le ştie tuturor celorlalţi, m-a ridicat în scaunul arhieresc. Am expus acestea nu celebrând cele ale mele – să nu fie!, căci potrivit prorocului mă ştiu pământ şi cenuşă [*Fc* 18, 27; *Sir* 10, 9] – ci mărind bunătatea lui Dumnezeu faţă de mine şi vestind măreţia imitatoare a lui Hristos a împăratului. Aşadar, pentru că Hristos Dumnezeul nostru ne-a învrednicit prin bunătatea Sa covârşitoare să păstorim turma pe care a câştigat-o cu propriul Său Sânge, am socotit că trebuie să facem cunoscute iubirii voastre ideile noastre despre Dumnezeire şi despre Economia în trup a lui Hristos Dumnezeul nostru şi să vă arătăm cuvântul credinţei noastre, ca să poţi să ştii şi tu lămurit că ne aliniem definiţiilor dumnezeieştilor Părinţi şi conglăsuim cu toate acestea.

Cred potrivit Sfântului Simbol expus şi promulgat de Sfinţii şi de Dumnezeu purtătorii Părinţii noştri, într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute. Şi într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toţi vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate S-au făcut. Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a coborât din ceruri şi S-a întrupat din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om, Care S-a răstignit pentru noi sub Ponţiu Pilat, a pătimit şi a fost îngropat, şi a înviat a treia zi după Scripturi, şi S-a înălţat la ceruri şi şade dea dreapta Tatălui, şi iarăşi va veni cu slavă să judece viii şi

[57] A. Michel, II, 1929, p. 454–456. Întrucât la prima scrisoare trimisă papei Leon IX în iunie–iulie 1052 prin intermediul lui Argyros, Petru III al Antiohiei n-a primit nici un răspuns, în mai–iunie 1054 acesta îi trimite papei de data aceasta prin intermediul patriarhului Dominic de Grado (Veneţia) o a doua scrisoare „enthronistika", care va primi în sfârşit un răspuns din partea papei.

morţii, şi a Cărui Împărăţie nu va avea sfârşit. Şi întru Duhul Sfânt, Domnul, de viaţă făcătorul, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul e închinat şi mărit, Care a grăit prin proroci. Şi întru una, sfântă, universală şi apostolică Biserică. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor. Aşteptăm învierea morţilor. Şi viaţa veacului ce va să vină. Amin. Am scris deci în epistolă fără schimbare întreg Sfântul Simbol, după care am adăugat acestea:

Pe lângă acestea primesc şi Sfintele Şapte Sinoade Ecumenice: pe cel de la Niceea [325] care a dogmatizat de o fiinţimea şi de o cinstirea Fiului Unul-Născut al lui Dumnezeu cu Tatăl, iar pe Arie adoratorul creaturii l-a surpat şi frânt în chip legiuit; pe al dumnezeieştilor Părinţi din Constantinopol [381] care cu inspiraţie dumnezeiască şi mişcat de Duhul la proclamat Dumnezeu pe Duhul Sfânt şi l-a ostracizat din Biserică pe Macedonie cel cu mintea bolnavă; pe lângă acestea pe cel întrunit în Efes [431], care a proclamat un Hristos întro unică ipostasă, Acelaşi Dumnezeu şi om indivizibil întrucât divinitatea Lui s-a unit după ipostasă cu umanitatea întreagă şi a pecetluit cu Sfânta Fecioară şi Maica lui Dumnezeu să fie crezută/slăvită Născătoare de Dumnezeu, iar pe Nestorie care a îndrăznit să dividă pe Unul Hristos în două ipostase, la dezbrăcat de preoţie şi l-a dat anatemei; încă şi Sinodul adunat de Dumnezeu de la Chalcedon [451] care a dogmatizat corect două firi necontopite şi neamestecate, dar o unică ipostasă ale lui Hristos, Care a atribuit semnele dumnezeieşti mai presus de cuvânt şi facerile de minuni mai presus de înţelegere firii dumnezeieşti cu comuniunea celeilalte, iar pătimirile, ostenelile, chinurile, setea şi cele asemănătoare lor le-a atribuit în chip înţelept fiinţei omeneşti, şi a condamnat pe drept cuvânt impietăţile lui Eutihie şi Dioscor; apoi şi pe al doilea de la Constantinopol [553] care a retezat şi secerat desăvârşit întinatele dogme ale lui Nestorie răsărite din nou, şi i-a dogmatizat pe Origen, Didym şi Evagrie care au ambiţionat să introducă pe furiş în Biserică basmele şi flecăreala elenică/păgânească cu adevărat vrednică de râs şi de scuipat, şi i-a surpat pe cei care încălzeau pe furiş gândirea lui Eutihie; şi sfântul sinod întrunit iarăşi în Constantinopol [680–681], care a dogmatizat două voinţe şi lucrări naturale în Unul Hristos Dumnezeul nostru, şi i-a anatemizat pe Serghie, Pyrrhus şi Pavel care voiau să ţină dogma monotelită; pe lână acestea şi sfântul sinod reunit a doua oară la Niceea [787] şi care a întărit cu toate voturile închinarea la sfintele icoane ale lui Hristos Dumnezeul nostru, ale preaslăvitei, Pururea Fecioarei şi Născătoarei de Dumnezeu Maria şi ale tuturor sfinţilor, ştiind aşa cum spunea Marele Vasile, că în chip apostolic şi patristic cinstirea icoanei urcă la prototipul ei[58].

Aşa cred şi aşa mărturisesc şi propovăduiesc, nădăjduind în chip neşovăielnic că în această mărturisire a credinţei nu voi fi lipsit de starea de-a dreapta lui

[58] *Despre Sfântul Duh* XVIII, 45; PG 32, 149C.

Dumnezeu Cuvântul, ci voi fi părtaş al celor ce au bineplăcut Lui din veac. Scriu însă şi sfinţiei voastre ca prin rugăciuni să mi-L faceţi milostiv pe Dumnezeu, ca lucrurile bisericeşti fiind rânduite de noi în chip paşnic şi iubitor de Dumnezeu, să se înalţe de către toţi întrun glas slavă şi laudă Creatorului. Harul Domnului nostru Iisus Hristos să acopere şi să facă puternică desăvârşirea ta păstrând-o în sănătate şi voioşie întru lungime de zile.

2

Papa Leon IX răspuns către Petru III al Antiohiei[59]
(vara–toamna 1052)

Leon episcopul, robul robilor lui Dumnezeu, iubitului frate şi coepiscop Petru.

Felicităm viguros în Domnul frăţia sfinţeniei tale şi, aşa cum este vrednic, aducem mulţumiri în multe feluri Celui Care este adevărata Pace şi Iubire celor ai Săi, fiindcă prin tine, preaiubite frate, râvna sfintei Biserici a Antiohiei pare că a înflorit din nou şi că ea gândeşte ceea ce trebuie să gândească. Fiindcă în aceasta vor cunoaşte toţi că suntem ucenici ai lui Hristos – care s-au numit prima dată creştini în această mare Antiohie [*FA* 11, 26] – dacă vom avea iubire unii faţă de alţii [*In* 13, 35], şi vom vorbi toţi acelaşi lucru şi nu vor fi între noi schisme, ci vom fi desăvârşiţi în aceeaşi gândire şi aceeaşi ştiinţă [*1 Co* 1, 10]. Căci Dumnezeu Care este Unu nu locuieşte în rupturile minţilor, ci numai în unitate şi în inimă curată şi-i face să locuiască în casă pe cei care au un suflet [*Ps* 67, 7], căci casa întărâtată nu va fi vrednică să se numească Biserică a lui Dumnezeu, ci sinagogă a celor răi. Mai departe, aşa cum e o nenorocire dacă unitatea e lipsită de cele bune, aşa este lucru primejdios dacă sunt cele rele. Fiindcă tu însuţi, privind cu ochi înţelept din postul de observaţie al acelei sfinte Biserici, al cărui pândar pari a fi fost desemnat de Dumnezeu, te-ai îngrijit să ne anunţi şi înfăţişezi promovarea ta la înălţimea episcopală făcută, cum spui tu, cu alegerea clerului şi poporului precum şi credinţa ta potrivit râvnei cucernice şi foarte necesare a vechiului obicei faţă de întâiul Scaun Apostolic pe care, deşi nevrednici, îl prezidăm din aşezarea lui Dumnezeu. Fapt prin care iubirea ta a ştiut să ne recreeze şi să ne bucure mult în Domnul, fiindcă n-ai întârziat să faci ceea ce se cuvenea în gradul cel mai înalt atât ţie, cât şi Bisericii pe care o prezidezi vremelnic.

---

[59] A. Michel, vol. II, 1929, p. 458–474; Will, 1861, p. 168–171. Răspunsul a fost redactat de cardinalul Humbert dar din diverse motive i-a parvenit lui Petru abia la începutul verii lui 1054. Neştiind limba latină, acesta a fost nevoit să o trimită la Constantinopol unde a fost tradusă/parafrazată în limba greacă (ed. Michel în paralel cu originalul latin, p. 458–475).

Fiindcă din faptul că din scaunul tău apostolic ai cerut sfat Scaunului nostru Apostolic, am cumpănit că iubirea ta nu vrea să se abată de la hotărârea Domnului în acord cu toţi Sfinţii Părinţi prin care Sfântul Scaun Apostolic Roman este pus în mod inviolabil drept cap peste toate Bisericile din tot pământul, căruia trebuie să-i fie raportate spre hotărâre cauzele mai mari şi mai dificile ale tuturor Bisericilor. Aşa promulgă toate veneratele sinoade, aşa toate legile omeneşti, aşa confirmă Însuşi Sfântul sfinţilor, Regele regilor şi Domnul domnilor, fiindcă vârful demnităţii întâietăţii şi al întregii venerabile discipline bisericeşti străluceşte şi se distinge acolo unde creştetul şi ţâţâna apostolilor, Petru, aşteaptă prea fericita înviere a trupului său în ziua de pe urmă. Fiindcă el singur este cel pentru care Însuşi Domnul şi Mântuitorul a spus că s-a rugat ca să nu-i lipsească credinţa zicând: „Simone, Simone, iată satana va cerut să vă cearnă ca prin sită. Eu însă m-am rugat să nu lipsească credinţa ta, iar tu când te vei întoarce, întăreşte-i pe fraţii tăi" [*Lc* 22, 31–32]. Lucru pe care acea venerată şi lucrătoare rugăciune la şi obţinut, fiindcă până azi credinţa lui Petru nu lipseşte şi se crede că nu va lipsi în scaunul lui în vecii vecilor, ci va întări inimile fraţilor zdruncinate de diferite primejdii ale credinţei, aşa cum nu încetează să le întărească până acum. Pentru excelenţa lui, el ţine Biserica Antiohiei drept a treia în demnitate după Biserica Romană, demnitate pe care te îndemnăm să o aperi cu cea mai mare sârguinţă nu pentru cauza slavei tale, ci pentru vechea cinste a scaunului pe care-l prezidezi pentru o vreme. Şi să nu te întoarcă de la această intenţie nici un fel de pompă şi aroganţă, ci să aperi în mod constant cinstea pe care au lăsat-o Bisericii Antiohiei toate Sinoadele Sfinţilor Părinţi. Lucru pentru care, dacă va fi nevoie, mama cea mare, adică primul Scaun Roman, nu va lipsi niciodată de lângă iubita ei fiică sau, mai bine-zis, tovarăşa [*consocia*] ei. Spunem aceasta fiindcă am auzit că unii se silesc să micşoreze vechea demnitate a Bisericii Antiohiei.

Mai departe, fiindcă ai cerut de la noi cu compasiune care sunt cauzele diviziunii Bisericii universale, mărturisim preocupării tale cucernice că prin mila Domnului ţinem până acum cu tărie legătura sfintei unităţi şi nu vedem să apară de undeva vătămarea unei schisme la noi, la care domneşte neîncetat integritatea armoniei şi plinătatea disciplinei bisericeşti. Fiecăruia din noi să i se dea cinstea şi să-şi păstreze drepturile lui. Nimănui să nu-i fie îngăduit săi treacă cu aroganţă hotarele pe care le-au fixat părinţii noştri [*Pr* 22, 28]. Mai degrabă frăţia voastră să fie cu luare-aminte ca nu cumva rădăcina amărăciunii şi dihoniei să nu crească pe dedesubt – lucru care să nu fie! – în părţile voastre, pentru care se neliniştesc mulţi şi care e necesar să fie stârpită din ţarina Bisericii universale cu securea ascuţită a sfintelor canoane.

Înălţată în vârful Scaunului Apostolic ca să aprobe cele ce trebuie aprobate şi să dezaprobe cele ce trebuie dezaprobate, smerenia mea aprobă, laudă şi confirmă

însă cu bucurie promovarea episcopală a preasfintei tale frăţii; şi roagă neîncetat pe Domnul comun să fii înaintea ochilor Lui ceea ce ai fost proclamat acum de gură de om. Să ştii însă că noi aprobăm această promovare a ta dacă n-ai obţinut-o – lucru care să nu fie! – ca neofit sau demnitar de palat sau bigam sau cu bani sau în alt mod contrar sfintelor canoane. Iar credinţa ta, pe care ai expus-o cu semnătură proprie Scaunului Apostolic suprem, dăm mărturie că e întru totul sănătoasă, universală şi ortodoxă şi o îmbrăţişăm ca pe cu adevărat singura şi mântuitoare; şi felicitând viguros în Domnul iubirea ta, mărturisim cu inimă cucernică şi gură nezăbavnică că e aceeaşi cu a noastră.

Căci cred cu tărie că Sfânta Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, e Un singur Dumnezeu Atotputernic şi că în Treime e întreaga divinitate coesenţială, consubstanţială, coeternă şi coomnipotentă, cu o unică voinţă, putere şi măreţie, şi ea este Creatoarea tuturor creaturilor, din Care, prin Care şi în Care sunt toate [*Rm* 11, 36], cele din cer şi de pe pământ, văzute şi nevăzute; şi mai cred că fiecare din Persoanele din Sfânta Treime sunt Un singur Dumnezeu adevărat, deplin şi desăvârşit.

Cred şi că Însuşi Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl născut veşnic din Tatăl înainte de toate timpurile, consubstanţial, coomnipotent şi coegal cu Tatăl în divinitate întru toate, S-a născut în timp din Duhul Sfânt şi din Pururea Fecioara Maria cu suflet raţional, având două naşteri: una din Tatăl veşnică, iar alta din mamă în timp, având două voinţe şi lucrări, Dumnezeu adevărat şi om adevărat; propriu şi desăvârşit în fiecare fire; nesuferind contopire sau diviziune, nu adoptiv, nici imaginar; un singur şi unic Dumnezeu, Fiu al lui Dumnezeu în două firi, dar într-o singură persoană: nepătimitor şi nemuritor după divinitate, dar Care a pătimit în umanitate pentru noi şi pentru a noastră mântuire cu adevărata pătimire a trupului şi a fost îngropat, şi a înviat a treia zi din morţi cu adevărata înviere a trupului, pentru a cărui confirmare, deşi n-avea nici o nevoie de mâncare, a mâncat împreună cu ucenicii numai din voinţa şi puterea Lui, iar a patruzecea zi după Înviere S-a înălţat cu trupul în care a înviat şi cu sufletul în cer şi şade de-a dreapta Tatălui; de unde în a zecea zi a trimis pe Duhul Sfânt şi de unde, aşa cum S-a înălţat, aşa va şi veni să judece viii şi morţii şi să dea fiecăruia după faptele lui.

Cred şi în Duhul Sfânt, Dumnezeu deplin, desăvârşit şi adevărat Care purcede de la Tatăl şi de la Fiul, coegal, coesenţial, coatotputernic şi coetern în toate cu Tatăl şi cu Fiul, Care a grăit prin proroci.

Această sfântă şi nedespărţită Treime cred şi mărturisesc că nu e trei dumnezei, ci Un singur Dumnezeu Atotputernic veşnic, nevăzut şi neschimbabil în Trei Persoane şi o singură fire sau fiinţă ca Tată nenăscut, Fiu născut şi Duh Sfânt nici născut, nici nenăscut, ci purces de la Tatăl şi Fiul cu adevărat cum spuneam mai sus.

Cred că este o singură Biserică adevărată, sfântă, catolică şi apostolică, în care se dă un singur botez şi adevărata iertare a tuturor păcatelor. Cred şi în adevărata înviere a aceluiaşi trup pe care-l port acum, şi în viaţa veşnică. Cred şi că Unul singur Dumnezeu şi Domn Atotputernic e autorul Noului şi Vechiului Testament, al Legii, Prorocilor şi Apostolilor, şi că Dumnezeu a prehotărât numai cele bune, dar preştia şi cele bune şi cele rele. Cred şi mărturisesc că harul vine anticipat şi urmează omului, astfel încât nu neg liberul arbitru al creaturii raţionale. Cred că sufletul nu e o parte a lui Dumnezeu, ci e creat din nimic, şi fără botez e vinovat de păcatul originar.

Mai departe anatemizez orice erezie care se ridică împotriva sfintei Biserici catolice şi de asemenea pe oricine care crede că trebuie ţinute în autoritate alte scripturi afară de cele pe care le primeşte Biserica catolică.

Primesc în orice chip şi venerez ca pe cele patru evanghelii patru sinoade, fiindcă în acestea Biserica universală e aşezată în cele patru părţi ale lumii ca întemeiată pe patru pietre: primul cel de la Niceea [325] al celor 318 Părinţi sub fericitul Silvestru, papa Romei, şi împăratul Constantin cel Mare, la care au fost de faţă preoţii romani Victor şi Vincenţiu; al doilea, primul de la Constantinopol [381] al celor 150 de Părinţi sub papa Damasus şi Teodosie cel Bătrân; al treilea, primul de la Efes [431] al celor 200 de Părinţi sub papa Celestin şi Teodosie cel Tânăr; al patrulea, cel de la Chalcedon [451] al celor 630 de Părinţi sub fericitul papă Leon şi împăratul Marcian. În chip asemănător primesc şi urmez şi celelalte trei sinoade, adică al doilea de la Constantinopol [553] sub papa Vigilius şi împăratul Iustinian; al treilea de la Constantinopol [680–681] împotriva monoteliţilor sub papa Agaton şi Constantin, nepotul lui Heraclie; şi al doilea de la Niceea [787] sub papa Adrian şi Constantin, fiul Irinei, pentru cinstitele icoane ale Domnului nostru Iisus Hristos şi ale sfinţilor. Orice mai suszisele Sinoade Ecumenice gândesc şi laudă, gândesc şi laud şi eu, şi orice anatemizează ele, anatemizez şi eu.

Această credinţă Sfântul Scaun Roman şi Apostolic o crede cu inima spre dreptate şi o mărturiseşte cu gura spre mântuire [*Rm* 10, 10]. Potrivit ei se străduieşte să trăiască cu darul lui Dumnezeu şi pentru apărarea ei e gata, dacă e nevoie, să şi moară. Pe care o cunoaştem desăvârşită şi în tine, frate preaiubit, şi potrivit ei te îndemnăm să trăieşti împreună cu noi, bine ştiind că, fără fapte, credinţa este moartă [*Ic* 2, 20]. Salutăm împreună cu toată frăţia şi colegiul Sfântului Scaun Roman şi Apostolic frăţia ta şi tot sfântul colegiu supus ţie în Domnul. Şi ne rugăm mult, cucernice şi dorite frate, să te rogi neîncetat Atotputernicului Dumnezeu pentru îndoita noastră mântuire.

Arhidiac. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

(va urma)

Abstract: *A double anniversary – firstly, 950 years since the first major ecclesiastical split within European Christendom between the Catholic West and the Orthodox East, this year; secondly, 40 years since the annulations of the mutual excommunications of 1054, next year – offers the best opportunity to revisit the historiographical dossier of that bitter event in the new context generated by the 'ecumenical era', the European unification, and globalism. Up to the recent years the facts and personages of 1054, especially Cardinal Humbert da Silva Candida and Patriarch Michel I Kerularios, were presented under strong biased presumptions, polemically targeted, each confessional part 'proving' the responsibility of the other. Through a careful reading of significant documents - which are offered here in Romanian translation – the study reaches the conclusion that 1054 saw the schism merely between Humbert and Kerularios, and not their Churches. But unlike the 9th century 'Photian Schism', the two anathemas now proclaimed were not submitted in the subsequent times to the examination and judgment of the whole Church, by an ecumenical council. On the contrary, the persons of the ecclesiastical leaders arbitrarily prevailed upon the mind of the Church, a tragic failure that established the schism ipso facto. After a millenarian estrangement, the removing of the anathemas by Pope Paul VI and the Patriarch Athenagoras, in 1965 – the documents are also translated here -, while deleting its greatness still preserves the schism created by theological divergences. However, the new climate of respect and mutual love allows the jointly working out the way to full communion.*

NOI MĂRTURII DESPRE ŞTEFAN CEL MARE ŞI SFÂNT ÎN ŞCHEII BRAŞOVULUI

În arhiva istorică a Muzeului Bisericii Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului, între numerose documente încă necercetate, a fost posibil descoperirea a două documente realizate cu un secol în urmă, în contextual evenimentelor care în 1904 se comemorau 400 de ani de la moartea lui Ştefan cel Mare [1], cel care între 14 aprilie 1457 şi 2 iulie 1504 a condus, cu inegalabilă ravnă, jertfelnicie, eroism şi conştiinţă creştină, ţara şi poporul său. Este vorba de însemnarea de cronică privind bătălia de la Războieni din 1476, reprodusă (în 1904) după pisania bisericii ridicate de Ştefan la Războieni, însoţită de actul testamenatar al lui Ştefan cel Mare, întocmit după 20 de ani de la bătălie, cu prilejul ridicării Bisericii Sfantului Arhanghel Mihail şi al înhumării osemintelor eroilor căzuţi pe campul de luptă de la Războieni. Manifestările din 1904, în contextul cărora s-a alcătuit acest document, au fost coordonate de Ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice Spiru C. Haret [2], prilej cu

---

[1] Prof.dr. Mihai Şurubaru „*Manifestările din anul 1904 din judeţul Neamţ prilejuite de împlinirea a 400 de ani de la maortea lui Ştefan cel Mare şi Sfânt*", Editura „Alfa" a Casei Corpului Didactic Piatra Neamţ, 2004.

[2] În 25 februarie 1904 emite o decizie, publicată în Monitorul Oficial din 3 martie 1904, care începea cu un apel ca la 2 iunie 1904 memoria Marelui Domn să fie sărbătorită în toate şcollie din ţară cu concursul slujitorilor biseircii care în acea zi, a orele 9 trebuiau să oficieze o panahidă (parastas) „în care se va face pomenirea lui Ştefan Vodă, a căpitanilor şI ostaşilor lui căzuţI în lupte pentru apărarea şi întregirea pămantului romanesc". La ceremonia religioasă a panahidei trebuiau să asiste toate şcollie din oraş, cu profesorii şi elevii lor. Aceeaşi decizie ministerială stabilea ca după terminarea slujbei religioase a panahidei să se ţină cuvantări, însoţite de cantece patriotice executate de corurile reunite ale şcolilor. Această decizie avea să fie completată de un nou ordin circular emis în 15 martie 1904 aducand noi prezizări cu privire la derularea evenimentelor. In 14 mai 1904 Sfântul Sinod a aprobat rugăciunea care trebuia să se citească la 2 şi 4 iulie pentru pomenirea lui Ştefan cel Mare (La Ectenie: a) *Încă ne rugăm pentru odihna sufletelor răposaţilor robilor lui Dumnezeu Ştefan Voevod şi cei împreună luptători pentru biruinţa sfintei cruci şi pentru mărire nemului nostrum şi ca să li se ierte lor toată greşala cea de voie şi cea fără de voie.* b) La rugăciunea – Dumnezeul duhurilor... *Însuţi Doamne, sufletele răpostilor*

care s-a inaugurat şi noul Monument de la Războieni. Iniţiativa construirii monumentului a avut-o istoricul V. A. Urechea, membru al Academiei Romane şi vicepreşedinte al Senatului, cu concursul ofiţerilor din Regimentul 15 „Războieni", iar monumental propiu-zis a fost construit din marmură de Tarcău de sculptorul alsacian Weisenberger, aflat atunci la Piatra Neamţ.

Dar să cunoaştem conţinutul documentului:

---

noştri străbuni Ştefan Voevod şi răsboinicii săi, cari pieptrile lor le-au făcut hotar şi zid de apărare pentru Biserica Ta, Christoase Dumnezeul nostru... Rugăciunea de deslegare (a doua) – *Stăpane mult milostive, Doamne Iisuse Christoase...robilor tăi străbunilor noştri Ştefan Voeod şi celor ce împreună cu dansul au luptat pentru susţinerea Evangheliei Tale şi pentru apărarea neamului romanesc, iartă-le orice au greşit întru această viaţă, cu cuvantulm cu fapte sau cu gandul, dezlegându-le şi legătura, care este pusă asupra lor...sufletele lor adică să se şeze cu sfinţii...* După care urmează imediat – *iară şi iară, plecand genunchii noştri, Domnului să ne rugăm.* Iar îngenunchind tot poporul, preotul citeşte din genunchi, cu voce sărbătorească, rugăciunea ce urmează - *Doamne Dumnezeul puterilor, cela ce cu negrăită înţelepciune ocarmuieşti lumea şi în dreapta Ta ţii soarta popoarelor, cela ce înalţi şi smereşti popoarele, le risipeşti şi iarăţi le înnoeşti, după sfatul Tău cel nepătruns de mintea noastră, auzine pe noi nevrednicii, cari cu genunchi plecaţi, cu inima înfrantă şi smerită cădem înaintea Măririi Tale şi îndrăznim a-ţi aduce ca o tămaie bine-mirositoare jertfa inimilor noastre drept mulţămită pentru marile Tale faceri de bine, ce ai revărsat asupra neamului romanesc, care pe Tine Te proslăveşte, şi l-ai învredincicit veacuri întregi să fie apărarea creştinătăţii, i-ai trimis viteji fără pereche, cari să ducă sfânta cruce la isbandă şi acum prea bunule Impărate, noi urmaşi ai aleşilor Tăi, străbunilor noştri viteji, cu lacrimi Te rugăm – iartă-i pe ei de toate greşallele şi-i odihneşte în Impărăţia Ta, iar spre noi caută cu milă şi cu nespusa Ta părintescă dragoste şi ne fă vrednici de străbunii noştri, insuflă în inimile noastre ale tuturor dragostea de lege, de neam, de ţară, învredniceşte-ne şi pre noi cum ai învrednicit pe străbunii noştri ca de se va simţi trebuinţă, să fim aleşii Tăi întru apărarea Bisericii Tale clei sfinte şi a patriei noastre, sădeşte şi întăreşte în inimile noastre ravna sfântă de a ne jertfi şi noi pentru moşie, neam şi lege, mai cu dinadinsul Te rugăm Doamne al puterilor, insuflă în inima tineretului nostrum focul cel sfânt al dragostei de neam şi de lege împreună cu duhul ascultării de poveţele ocârmuitorilor, pe cari Tu i-ai pus spre binele neamului nostru, întăreşte inima şi braţul oştenilor noştri, dându-le duhul vitejiei, pe care străbunilor noştri cu prisosinţă le-ai dat, luminează mintea celor pe cari i-ai oranduit povăţuitori ai oştirilor şi-i înarmează cu vitejia cu care ai înarmat pe alesul tău luptător Ştefan Voevod, a cărui pildă fă să rămană vecinic povăţuitoare între noi, cari suntem râvnitori a înălţa sfânta Ta Cruce şi Evanghelie şi a lupta pentru strălucirea ei. Părinte al luminilor, încălzeşte inimile şi luminează mintea căpeteniilor noastre bisericeşti, ca să povăţuiască Biserica Ta Romană după bună-voinţa Ta, Unului Tău pe care Tu l-ai trimis nouă... Amin."*

135 exemplare din această rugăciune au fost trimise cu destinaţia şcolii, însoţite de cate un exemplar din pomelnicul lui Ştefan cel Mare, al neamului şi al boierilor lui.

„Ceremonia religioasă de la Valea Albă în anul 1496 iulie 26.

Detail. Sultanulu Mahomed II aprinsu de mînie pentru nenumeroasele perderi ce suferea din partea Domnului Moldaviei, Ştefanu cellu Mare, hotărî în sfîrşit să-lu pedepsească şi să cotropească Moldavia. In anulu 1476 se puse dară în capulu unei nenumărate oaste[3] şi porni asupra lui Ştefanu. Ştefanu se împotrivi spre a nu-i lăsa să treacă Dunărea, dar îi fu cu neputinţă, căci pe de o parte Turcii, pe de alta Tătarii îlu ameninţau de ambele părţi. Ellu preferă a lăsa să treacă Turcii şi puindu-se în goanna Tătariloru îi bătu şi-i goni până dincolo de Nistru. Intru acestea Turcii înaintau cu o mulţime de oaste şi Ştefanu, povăţuitu şi de boerii săi, se reîntoarse în strîmtoarea de la Valea Albă (Răsboenii) unde spera, dacă nu să birue, cellu puţinu să se apere în contra Turcilor. Acolo se întîmpinară dară ambele armii în 26 Iuliu, avîndu una din celle mai crîncene lovituri. Multu timpu victoriea nu se putu deosebi, dară mai în urmă Turcii, înmulţindu-se din ce în ce prin ajutorulu ce le sosea pe totu minutulu şi Moldovenii obosiţi, Victoria fu a Turciloru, nu prin vitejiă dar prin mulţimea loru. In acestu răsboiu căzură atîţea morţi încât se accoperi peste totu poiana unde se ţinu răsboiulu[4]. Ştefanu însuşi poticnindu-se cu calulu, a scăpatu numai printr-o minune dumnezeească.

Douăzeci de anni în urmă, multu după ce Turcii fură la rîndulu lor alungaţi din Moldaviea osemintele eroiloru de la Valea Albă zeceau încă neîngropate, căci neîntreruptele răsboaie nu lăsară vreme a le îngropa.

În fine, folosindu-se de paciniculu anu 1496, Ştefanu orîndui a se face în toată ţara în 26 iuliu, ziua aniversală a bătăliei de la Valea Albă, o mare sărbătoare bisericească, însemnandu trei zile de doliu, iar în chiar câmpulu bătăliei a hotărîtu a se face biserică votivă, consfinţită marelui Arhistratigu Mihailu.

---

[3] În 13 mai 1476 sultanul Mahomet II pornea de la Adrianopol în fruntea a 150.000 de soldaţi, aducând cu el pe un pretins frate al lui Ştefan, pe Alexandru pentru a-l aşeza pe tron în eventualitatea unei victorii. Din Muntenia, sultanului i se alătură cei 12.000 de oşteni ai lui Laiotă Basarab, timp în care dinspre răsărit atacau tătarii instigaţi de sultan. Ştefan putea conta doar pe 40.000 de oşteni, căci pe ajutorul promis de Matei Corvin nu se putea baza căci acesta era în toiul evenimentelor de căsătorie cu Beatrice, fiica lui Ferdinand de Sicilia, motiv pentru care Ştefan Batory ajunge în Moldova după terminarea bătăliei.

[4] Pomelnicul mănăstirii Bistriţa consemnează pe Toma Stolnicu, Petre Mărgelt, Sima Hrană, Duma Uşarul, Şteful Corui, Petru Iachimovici, Roman Coşuleanul, Stanciu neamişul, Carstea Braevici, Sârbul, Petre Iezereanul, Ioan Ciocârlie, Jurj Tudor. V. Giurescu „Istoria românilor", Bucureşti, 1976. vol. II, p.166

La 8 noemvrie în acelaşi anu se otărî îndeplinirea acestei ceremonii bisericeşti şi militre. De la toate monastirile şi biserici poporene s-a conchematu părinţi evlavioşi aducîndu fiecare cîte unu amintariu (pomelnicu) a oameniloru de oaste din ţinutulu loru ucişi în bătăliea de la Valea Albă. Deputaţi, căpetenii şi ostaşi de rîndu, văduve, orfani şi părinţii celoru ucişi, astămpăraţi oarecum de unu simţămîntu de glorie, assistară la această ceremonie. După ce în cursu de trei zille, clerulu aminti anune pe fiecare din cei ucişi se săpă temeliea bisericii pe loculu însemnatu de Ştefanu, acolo unde bătăliea fussesse mai crîncenă şi unde chiaru ellu era să-şi peardă vieaţa.

Cele întîie raze ale soarelui din 26 iuliu lumină peste Valea Albă un poporu întregu scăldatu în lacrime. Nu suntulu bronzului, nu gurile înfocate şi mortuale, caracteriza aceasta solemnitate, ci rugi fierbinţi eşite din inima Domnitorului şi a credinciosului poporu se înălţau către ceru spre ertarea păcateloru celloru morţi şi a loru împărtăşire de cununa nemuririi!

După ce Arhereii a făcutu orînduiala panahidei assupra oaseloru depuse, Ştefanu celu mare, Aleksandru şi Bogdanu (fiii sei) au depusu în temelie peatra cu următoarea inskripţie, pe care, ca actu istoricu o reproducemu aci.

„În zilele binecredinciosului şi de Hristos iubitorului Domnu Io Ştefnu V.V. cu mila lui Dumnezeu Domnulu pămîntului Moldoviei, fiulu lui Bogdanu V.V. în anulu 6984 (1473), iar a Domniei lui 20 anulu curgîndu, s-a ridicatu puterniculu Mahomedu împăratulu turcescu, cu toate puterile oştirilor sale, ale Răsăritului, încă şi Bassaraba V.V. chematu fiindu la răsboiu a venitu cu dînsulu cu toată puterea pămîntului lui Bassaraba şi să robească şi să iea pămîntulu Moldoviei şi au ajunsu pănă aice la loculu ce se cheamă Valea Albă şi noi Ştefanu V. V. cu fiulu nostrum Aleksandru[5] amu eşitu înaintea loru aice şi amu făcutu cu dînşii mare răsboiu în luna lui Iulie 26 zile şi după giudecata lui Dumnezeu biruiţi a fostu Creştinii de păgîni, au căzutu aice multă mulţime din ostaşii Moldoveni. Atunce au luatu şi a treia parte din pămîntulu Moldaviei despre acea lature. Pentru ceea a binevoitu Ştefan V.V. cu a sa bună vrere şi au ziditu bisserika aceasta întru numele Arhistratigului Mihailu şi întru rugăciunea lui-şi şi a Doamnei sale Mariea şi a fiiloru săi Aleksandru şi Bogdanu şi întru amintirea sufletelor loru, dreptu credincioşiloru Creştini carii aice au peritu.

În anulu 7004 (1496) iar a Domniei lui anulu 40-lea curgîndu în luna Noemvrie 8 zile".

Libraru-editoru George Ioanid[6]

---

[5] In această bătălie, Alexandru este grav rănit, ceea ce i-a adus şi moartea timpurie.

[6] O vestită casă de editura şi librărie condusă de George Ioanid, urmaşul medelnicerului Gheorghe Ioanid, profesorul de limbă greacă de la Sf. Sava, membru al Academiei Romane, autor al gramaticii eline, al dicţionarelor greco-romane († 27 dec.1888).

Cel de-al doilea document conține pomelnicul voievodal, alcătuit de Ștefan cel Mare, tot în condițiile evenimentelor de la 1496, dar refăcut după 400 de ani cu prilejul manifestărilor omagiale din 1904, cu scopul de a fi pomenit în toate Bisericile Ortodoxe. Prima pomenire a eroilor căzuți la Războieni a fost hotărâtă chiar de voievod la 8 noiembrie 1496, tocmai în anul în care murea și primul și cel mai iubit fiu al său, Alexandru, care participase alături de tatăl său la bătălia de la Războieni, unde fusese grav rănit. Din porunca marelui voievod, osemintele celor care s-au jertfit aici au fost înhumate în biserica special construită și devenită astfel mausoleu.

Reproducem documentul, cu speranța că va fi luat în seamă de slujitorii bisericilor pentru a fi pomeniți în contextual împlinirii celor 500 de ani de la moartea marelui voievod.

„Pomelnicu lui Ștefan cel Mare, al neamului și al boierilor lui

Ștefan-Voevod
Bogdan-Voevod *părinte,*
Oltea *mamă*

Ioachim
Ioan *frați*
Christea

Sorea
Maria *surori*
Marușca

Evdochia de la Kiev
Maria de la Mangop
Maria, fiica lui Radu Vodă *soții*
Maria Rareș

Alexandru
Iliaș
Petru *fii*
Bogdan
Bogdan-Vlad
Petru Rareș

Olena
Cneajna *fiice*
Maria Cneajna

BOIERII

Albu, spătarul,
Alexa, pârcălabul de Orhei,
Andreica, paharnicul,
Arbure, pârcălabul de Neamț
Bălco, pârcălabul de Curtea-Albă
Bărsa, stolnicul
Bode, vornicul.
Boldur Simion, vornicul
Bou Dragoș, vornicul
Boureanu Ion, pârcălabul de Neamț
Brăescul Iurie, vistierul
Braevici Duma, vornicul
Brudur Duma, pârcălabul
Bucium Ion, pârcălabul de Chilia
Buthe, pârcălabul de Chilia
Calapod Petre, stolnicul
Cande Toma

Cernat Steful
Chiracole, vistierul
Ciocarlie, Ciopei,pârcălabul de Neamţ
Ciortorovschi Andreica, pârcălabul de Orhei
Clănău, spătarul
Coste, pârcălabul de Soroca
Cozmiţa
Crasniş, vornicul
Creteanul Hodca, pârcălabul de Neamţ
Dajbog, pârcălabul de Neamţ
Damancuşevici Steţcu
Danovici Coste, paharnic
Dima, pârcălabul de Neamţ
Dinga
Dobrul logofătul
Dolha Jurjea
Dragoş
Dumşa, postelnicul
Dvornicovici Stanciul, pârcălabul Cetăţii-Albe
Eremia, postelnicul
Fetion
Fruntaş Ion, stolnicul
Gangur Radu, pârcălabul de Orhei
Gherman, pârcălabul Cetăţii-Albe
Goian, vornicul
Gotcă Fete, pârcălabul de Roman
Grumaz Ion, staroste de Cernăuţi
Hărman, pârcălabul Cetăţii-Albe
Hrană, vornicul
Hrincovici Ivaşco
Hudici Iaţco
Huru Ilie
Iachimovici Petrică
Iliaş, păharnicul de Suceava
Ion, păharnicul
Isac, vistierul
Isaia, vornicul
Iuga Ignatie, vistierul
Iuga, postelnicul
Ivancu, pitarul
Ivancu, pârcălabul de Orhei
Ivaşcu, pârcălabul Chiliei
Julici Oană
Luca, pârcălabul Cetăţii-Albe
Manoil, pârcălabul de Hotin
Marzea, pârcălabul de Chilia
Matei, solnicul
Maxim, pârcălabul de Chilia
Mic-Crai, vornicul
Micotă, pârcălabul de Neamţ
Micotici Grozea, pârcălabul de Orhei
Mihău, spătarul
Movilă Cozma, paharnicul
Modruz Iliaş
Muşat, pârcălabul de Hotin
Negrilă, paharnicul
Negrilă, pârcălabul de Hotin
Negru, pârcălabul de Chilia
Oană, pârcălabul Cetăţii-Albe
Oanţă, pârcălabul de Roman
Olovenco
Orăş Costea
Oţel, vornicul
Oţel Mihail
Paşco, postelnicul
Petru, pârcălabul
Petrică, comisul
Pisc Radu, stolnicul
Pitic Lazu, spătarul
Ponici Petru, pârcălabul Sucevei
Purece, pârcălabul de Hotin
Reateş, pârcălabul de Neamţ
Sacară Ion, pârcălabul de Roman
Sacăş, spătarul

Şandrovici Cozma
Şandru, pârcălabul de Dorohoiu
Şarpe Cozma, postelnicul
Sin, pârcălabul de Hotin
Stanimir, vistierul
Şefan, pârcălabul de Hotin
Ştabor Hodca, vornicul
Tăutul Ion, logofătul
Toader, paharnicul
Toader, pârcălabul de Hotin
Toma, logoffătul
Toma, stolnicul
Vălce, paharnicul de Roman,
Vaşcu
Vlaicu, pârcălabul de Hotin
Vlaiculovci Duma, staroste de Hotin
Vranceanul, spătarul
Zbiare, pârcălabul Cetăţii-Albe
Zubco, paharnicul

Considerăm că punerea în cunoaştere a acestor documente este mai mult decât o datorie morală, în condiţiile în care seminţia românească comemorează azi 500 de ani de la moartea sa, iar Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a trecut în Sinaxarul şi calendarul Bisericii pentru ziua de 2 iulie cu numele „Binecredinciosul voievod Ştefan cel Mare şi Sfânt", ţinându-se astfel cont de toate faptele creştineşti ale lui Ştefan cel Mare, dar şi de spusele cronicarului Grigore Ureche *„Iară pe Ştefan Vodă l-au îngropat ţara* (în 2 iulie 1504, „într-o zi de marţi") *cu multă jale şi plângere în mănăstirea Putna, care era zidită de dânsul. Atâta jale era de plângea toţi ca după un părinte al său, că cunoştea toţi că s-au scăpat de mult bine şi multă apărătură.* ***Că după moartea lui, până astăzi îi zic sveti (n.n. sfântul) Ştefan Vodă,*** *nu pentru suflet, ci iaste în mâna lui Dumnezeu, că el încă a fost om cu păcate, ci pentru lucrurile cele vitejeşti, carile nimenea din domni nici nainte, nici după aceia l-au ajuns"* [7]

Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean

Muzeul Bisericii «Sf. Nicolae», Şcheii Braşovului

Abstract: *The historical archive of the St Nicholas Church's Museum from the old district of the city of Braşov contains two documents dating back to the 1904 commemoration of St Stephen's death (1504): a chronicle of the battle of Războieni (1476), against the sultan Muhammad II, which includes a copy of the votive inscription on the church built by the Moldavian prince on the battlefield 20 years latter, and the diptych containing the names of the prince's family, courtship and military leaders. Both of the documents are worth considering on the half-millennium commemoration year the Romanian Orthodox Church officially dedicated to the faithful defender of Christianity at the end of the 15th century.*

[7] Teodor N. Manolache *„Ştefan cel Mare şi viaţa religioasă din vremea sa"*, în B.O.R., nr. 5/1957, p. 417.

CRINII HERALDICI DIN STEMA LUI ŞTEFAN CEL MARE VOIEVOD ŞI DOMN

Heraldica a avut, în faza sa iniţială, medievală, un caracter individual, ereditar şi elitar. Cei în drept au pictat – ori i-au pus pe alţii s-o facă – pe un *scut*, un semn oarecare, devenit ulterior *simbolul* lor personal, miezul viitoarei *steme*. Dat fiind locul în care întâlnim o stemă, pe scut – cu alte cuvinte, pe un element militar defensiv –, stema trebuie văzută şi *citită* (descrisă, *blazonată*) ca şi când cel care face descrierea o poartă pe braţ. Din aceste considerente, dreapta privitorului este stânga heraldică şi invers. Sub raport cromatologic, cutia de culori a heralzilor medievali – „moştenită" cu fidelitate de heraldiştii de astăzi – cuprinde(a) două metale (aur şi argint, redate cromatic prin galben şi alb), respectiv patru culori (albastru, verde, roşu şi negru).

Individualismul heraldic medieval trebuie luat şi înţeles în contextul epocii, în sensul că stema îl reprezenta atât pe posesor, cât şi arealul politico-geografic asupra căruia acesta îşi exercita puterea. Crinii Franţei erau recunoscuţi, deopotrivă, ca simbol heraldic al familiei domnitoare d'Anjou, cât şi ca însemn heraldic al regatului francez.

De multe ori a *influenţa* presupune un amestec subtil între a *convinge* şi a *obliga*, mai ales că sugestia morală şi impunerea de tip material sunt intim contopite în orice acţiune coordonată. Singură, violenţa făureşte pseudo-încorporări ce durează puţin şi sfârşesc fără a lăsa o urmă istorică apreciabilă. În schimb, în orice încorporare autentică, forţa are un caracter subordonat. Puterea cu adevărat substanţială care alimentează şi impulsionează procesul este întotdeauna un *proiect sugestiv de viaţă în comun*. Oamenii nu trăiesc laolaltă fără un motiv. Grupurile integrate într-un stat, oraş, comună, sat sau cătun trăiesc laolaltă într-un anumit scop: formează o *comunitate* de ţeluri, de năzuinţe, de mari utilităţi. Nu convieţuiesc ca *să stea împreună*, ci ca *să facă ceva laolaltă*[1].

Aserţiunea de mai sus, constituie motivul pentru care, în spaţiul românesc, bourul, însemnul heraldic distinctiv al voievozilor maramureşeni descălecători în Moldova, s-a păstrat în noua formaţiune politică românească de la est de Carpaţi, Moldova, constituind nucleul stemei statale, stemă diferită de cea dinastică. În momentul în care vorbim despre stema personală a lui Ştefan cel Mare, o analizăm

[1] J. Ortega y Gaset, *Spania nevertebrată, Bucureşti*, 1997, pp. 34-35.

într-un context mai larg, acela al însemnelor heraldice ale unei întregi dinastii, cea a Muşatinilor. Dacă binecunoscutul cap de bour constituie elementul principal al herbului Moldovei, ca stat feudal, stema dinastică muşatină cuprinde un set diferit de mobile heraldice. Scutul scartelat al acesteia din urmă – scut inițial despicat – cuprinde crucea, în primul cartier. Crucea simplă este pentru început atestată pe emisiunile monetare ale lui Alexandru cel Bun, în timp ce crucea dublă apare în timpul domniei lui Ştefan al II-lea. În spațiul cronologic al interesului nostru imediat, cu alte cuvinte, în timpul domniei lui Ştefan cel Mare, o întâlnim sub mai multe variante. Scutul scartelat cuprinde, în cartierul 2, fascii, ele apărând în primele emisiuni monetare ale lui Petru I al Moldovei (după 1377), în care câmpul din dreapta a scutului despicat apare fasciat de şase piese.

În cartierul trei al scutului în discuție sunt plasate rozele. Roza, ca mobilă heraldică, apare în emisiunile monetare ale lui Petru I, în stema dinastică şi în cea statală. Anterior domniei lui Ştefan cel Mare, acestea au apărut ca /sub formă de/ exemplar unic, în postura de element anexă al capului de bour din stema Moldovei. Apoi, în unele dintre emisiunile monetare ale lui Alexandru cel Bun, timbrează scutul dinastic, ca, în final, în timpul lui Ştefan cel Mare, să intre în categoria mobilelor din stema dinastică.

Florile de crin - din cartierul 4 - au apărut tot ca o posibilă concesiune angevină fiind inițial plasate în câmpul al doilea al scutului dinastic de pe reversul primelor monede ale lui Petru I. La început numărul lor este de şapte – aranjate 2, 2, 2, 1 – iar ulterior, în cazul emisiunilor mai târzii ale aceluiaşi voievod, să fie numai două, aşezate în ţeapă.

Cât priveşte crinii heraldici, rădăcinile lor sunt, deopotrivă, de factură istorică şi de natură religioasă. Luându-le pe rând, precizăm că sursa istorică ne trimite la sigilografia şi vexilologia monarhică a Franței secolelor XII-XIII. Astfel, anterior apariției stemei heraldice franceze propriu-zise - *flori de crini pe câmp de aur* – există informații certe privind sigilii heraldice cu flori de crin din timpul domniei lui Ludovic al VIII-lea (1223-1226), precum şi indicii documentare despre existența unor astfel de elemente (proto-)heraldice pe banerul (steagul) lui Filip al II-lea August (1180-1223). Este posibil ca ideea unei astfel de împodobiri a steagului regal să fie determinată de existența crinilor pe monedele regilor Ludovic al VI-lea şi al VII-lea (1108-1137; 1137-1180)[2].

Crinii heraldici au ajuns din Franța şi în regatul de Neapole, prin intermediul lui Carol I d'Anjou (1282-1285), conte d'Anjou din 1246, rege de Neapole şi Sicilia (1265-1282), principe de Achaia (1267-1278) şi rege titular al Ierusalimului din

---

[2] J. Louda, M. MacLagan, *Lines of Succession. Heraldry in the Royal Families of Europe*, London, 1991, pp. 123-124, tabele 63-64.

1277. Privind situaţia într-un context cu repere politice, nu numai heraldice, trebuie menţionat că după moartea regelui Siciliei Frederic I de Hohestaufen - împărat german ca Frederic al II-lea - în 13 decembrie 1250, a urmat o perioadă de tulburări şi lupte pentru succesiune în regat, în care au fost angajaţi urmaşii acestuia, Manfred şi Konradin, Carol I d'Anjou, fiul regelui Franţei Ludovic al VIII-lea, Pietro Ruffo - care intenţiona să transforme statul într-o seniorie personală - şi papalitatea care intenţiona să transforme regatul într-o federaţie de oraşe libere. Manfred, principe de Taranto din 1240, a fost învins şi ucis în lupta de la Benevento, din 1266, de Carol d'Anjou. Konradin a fost la rându-i învins de angevin, în 1268, şi executat de acesta la Neapole, în acelaşi an, momentul constituind stingerea dinastiei de Hohenstaufen şi instalarea lui Carol d'Anjou ca suveran al principatului normand sud-italic[3].

După *vecerniile siciliene* ale anului 1282 şi alungarea monarhului francez din Sicilia - monarh care a mutat capitala regatului de la Palermo la Neapole - acesta şi-a format un stat de-sine-stătător în sudul Peninsulei Italice, iar suveranii angevini care l-au succedat au păstrat pentru ei titlul de *regi ai Siciliei,* în timp ce aragonezii din Sicilia au purtat titlul de *regi din Tinacria*. Practic, în arcul cronologic cuprins între 1282 şi 1381, regatul de Neapole a fost condus de suveranii de extracţie genealogică franceză, iar între 1381 şi 1386 de un reprezentat al dinastiei de Durazzo, mai precis de Carol al III (rege al Ungariei din 1385, sub numele de Carol al II-lea cel Mic), aflat în concurenţă cu Ludovic I d'Anjou, Şi astfel, până la jumătatea celui de al XV-lea secol, casele de Anjou - sub forma *a doua casă d'Anjou* - şi Durazzo s-au succedat reciproc, iar de la acea dată a urmat dinastia de Valois-Provence[4].

Între 1270 şi 1272, regatul Ungariei a fost condus de Ştefan al V-lea. Acesta s-a căsătorit cu fiica hanului cumanilor - pe numele ei creştinesc Elisabeta sau Erszébet - iar din căsătoria celor doi au rezultat şase copii, anume patru fete şi doi băieţi. La tron l-a urmat unul din feciori, anume minorul Ladislau al IV-lea Cumanul (1272-1290), având-o pe Erszébet ca tutore, e adevărat, nu singură[5]. Pe noi ne interesează, însă, pentru subiectul ales, faptul că doi dintre copiii lui Ştefan al V-lea şi a Elisabetei Cumana s-au căsătorit cu angevini. Este vorba de Maria, căsătorită cu regele de Neapole, Carol II cel Şchiop (1285-1309), fiul lui Carol I d'Anjou[6] şi de urmaşul la tron, viitorul Ladislau

---

[3] V. V. Muntean, *Bizantinologie,* vol. II, Timişoara, Arhiepiscopia Timişoarei, 2000, p. 53

[4] M. D. Popa, H. C. Matei, *Mică enciclopedie de istorie universală,* Bucureşti, 1983, pp. 629-30.

[5] Ibidem, p. 381.

[6] Popa, Matei, *op. cit.,* p. 629. Louda, MacLagan, *op. cit.,* p. 248, tabel 125.

al IV-lea, căsătorit cu Isabela, fiica lui Carol I d'Anjou. La moartea regelui Ladislau al IV-lea, în 1290, nepotul acestuia, angevinul Carol Martel de Neapole, a ridicat pretenții la tronul regatului Sf. Ștefan, în virtutea faptului că era fiul Mariei de Ungaria, menționată mai sus ca măritată cu un angevin. Carol Martel și soția sa, Clementia von Habsburg - fiica împăratului Rudolf I von Habsburg - nu și-au văzut visul cu ochii, în schimb, fiul lor, Carol Robert d'Anjou (Carobert) – „cunoscut" românilor din episodul Posada - s-a încoronat rege al Ungariei, domnind între 1310 și 1342. Fiul său, Ludovic I cel Mare d'Anjou, a rezultat dintr-un al treilea mariaj, cu Elizabeta, fiica regelui Poloniei, motiv pentru care acesta din urmă a putut deveni, în virtutea legilor dinastice și genealogice, atât suveran al Ungariei, cât și al Poloniei[7].

Este de la sine înțeles că angevinii mai sus amintiți au fost cei care au adus florile de crin în heraldica țărilor a căror suverani au devenit. Carol Robert le-a adus în Ungaria, în timp ce fiul său, Ludovic cel Mare, le-a menținut în Ungaria, le-a introdus în Polonia și le-a concedat în Moldova.

Evul Mediu a considerat albastrul, sub raport cromatologic, și crinii, sub raport simbologic, drept elementele sau atributele caracteristice ale Maicii Domnului, toate acestea fiind un rezultat al evoluției, peste secole și secole, a cultului marian. Despre frumusețea și gingășia crinilor ne vorbește *Cântarea Cântărilor* (*Șir hașirim*, *Șir ha-Șirim* în ebraică)[8]. Unii exegeți ai *Cântării Cântărilor* consideră că acest poem a apărut în timpul Regatului Timpuriu (sec. XI-X î. Hr.), în timpul regelui Solomon, fiul lui David. Luther, în secolul al XVI-lea, vedea un dialog între regele Solomon și poporul său[9]. Desigur, dialogul nu trebuie privit neapărat ca cel al lui Solomon istoric, care a domnit într-o certă perioadă de timp, ci, mai degrabă, a unui Solomon al Bibliei - un fiu al lui David, deopotrivă vetero- și neotestamentar; *n-a zis oare Scriptura că Hristos va să vină din sămânța lui David și din orașul Betleem, unde a fost David* (Ioan, 7, 42) -, care se adresează poporului său atât în momente de cumpănă (*nu te teme, turmă mică*), cât și cele de bucurie (*Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia*). În astfel de coordonate, *Șir ha-Șirim* a trecut din Sinagogă în Biserică, dobândind același drept de cetate întru frumusețe și semnificații. Privit în contextul vast al Sf. Scripturi, vocabularul poemului este cel al motivelor clasice, mai precis al regelui, păstorului, turmei și florii, vocabular-cheie pentru omul medieval, acela care ne interesează în lumina subiectului acestor pagini. Și astfel, dialogul dintre Solomon și poporul său, adică – în termeni creștini – dialogul dintre Hristos-Mirele și Biserica

---

[7] *Ibidem*, pp. 172-173, tabel 90.

[8] *Cântarea Cântărilor*, studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, trad. din lb. ebraică, note și comentarii Ioan Alexandru, București, 1977, passim.

[9] B. Lancaster, *Elemente de iudaism*, București, 1995, p.32.

Sa-Mireasa Sa, pe care o aseamănă cu crinul, sugerează motivele pentru care această floare a fost aleasă ca simbol al Sf. Fecioare în iconografia Europei heraldice[10].

Încă de la începuturile poemului, a *Cântării Cântărilor*, iubitul îşi aseamănă mireasa cu crinul, pe care îl plasează între scaieţi pentru a-i spori valoarea, gingăşia şi frumuseţea. Aranjamentul este extrem de sugestiv, obligând la comparaţii, în situaţia în care scaiul, cu spinii săi, este considerată ca ultima dintre plante, ca valoare. O aflăm şi din *Cartea lui Iov* (31, 40), unde ni se sugerează că scaiul, spinul este o buruiană şi nimic altceva (*şi dacă am întristat de moarte sufletul stăpânilor.../ atunci să crească spini în el în loc de grâu*).

În contextul nunţii mistice, Evangheliile îl numesc pe Hristos Mire: Ioan Botezătorul se autointitulează prietenul Mirelui (*Ioan* 3, 29), iar Apostolii nu pot fi trişti câtă vreme se află Mirele cu ei (*Matei* 9, 15; *Marcu* 2, 19-20; *Luca* 5, 34). Sf. Apostol Pavel, la rândul său, încredinţează Biserica din Corint lui Hristos, ca pe o *fecioară neprihănită* (2 *Corinteni* 11, 2). Sf. Grigore de Nyssa, în secolul al IV-lea, a văzut în Mireasă un simbol al sufletului omenesc în ardoarea iubirii de Dumnezeu În ultimă instanţă, poemul cântă unirea sufletului cu Dumnezeu prin iubire, deoarece *sufletul ce se uneşte cu Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă*[11]. Atât pentru cititorii care, lecturând-o, nu au acceptat ori nu acceptă interpretarea sa mistică ori alegorică, cât şi pentru cei care nu au acces la straturile ei sacrale, *Cântarea Cântărilor* rămâne un imn al iubirii desăvârşite dintre bărbat şi femeie - *Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul său;... a făcut bărbat şi femeie* (Geneza 1, 27) - cu al său corolar, nunta.

Şi astfel, din polifonia hermeneutică a textului sacru, floarea de crin a trecut în mentalul şi imagistica unei lumi, cea medievală, în care (în)semnele heraldice au jucat rolul unor simboluri vizibile ale unor mesaje ori puteri invizibile. Crinul heraldic al succesivelor steme a jucat un important rol într-un spaţiu, cultural-religios european, unde / şi într-un timp, Evul Mediu, când scrisul nu avea atâta greutate ca imaginea. În cordonatele spaţio-temporale date, gândirea era preponderent figurativă, comunicarea bazându-se, în special, pe capacitatea de sugestie a imaginii şi pe puterea aproape magică a cuvântului rostit, nu scris[12].

---

[10] C. Ittu, *Simbolismul ritualic al puterii între prima cruciadă şi Reformă*, Sibiu, 2001, p. 113.

[11] *Cântarea Cântărilor*, versiune revizuită după Septuaginta, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli, Bucureşti, 1998, p. 10; cf. Sf. Grigore de Nyssa, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, trad. în româneşte de P. Prof. D. Stăniloae şi Pr. Ioan Buga, Bucureşti, 1982 (PSB).

[12] C. Ittu, *Semnale de telegraf*, Sibiu, 2001, p. 78; *Idem*, *Filotei monahul alias Filos logofătul lui Mircea cel Bătrân*, în "Telegraful Român", Anul 148, Nr. 41-44, pp. 6-7.

Sub raport istoric, crinii heraldici se constituie în identităţi culturale specifice, având o dublă capacitate, aceea de transmiţător de informaţie şi element susceptibil de împrumut. Aceasta dublă capacitate se manifestă mai întâi pe orizontală, prin inter-împrumuturi culturale, iar mai apoi, peste secole, pe verticală, ca vehicul informaţional în cadru semiotic.

Mai simplu şi mai pe înţeles, însemnele heraldice vizibile (crinii) unui serviciu invizibil (de suveran medieval) s-au transmis – într-o societate creştină -, prin intermediul unor legături genealogice şi strategii matrimoniale, de la Angevinii Franţei, la unii dintre monarhii central-europeni, iar prin intermediul politicii externe, puternic personalizată în acea vreme, crinii respectivi au ajuns nu în patrimoniul stemei „de stat" a Moldovei, ci în cel dinastic, al Muşatinilor şi, prin aceasta, în cel personal, al stemei lui Ştefan cel Mare.

Sub raport semiotic, crinii heraldici permit translaţia şi raportarea între semnificat, semnificant şi semn.

Dr. Constantin Ittu

Muzeul «Bruckenthal», Sibiu

Abstract: *The author is dealing with fleurs-de-lys as main insignia in Stephen the Geat's personal arms. According to specialists, the Moldavian coat of arms of the Middle Ages differed from the personal arms of the princes ruling through the ages. The first displayed so-called "State" heraldic element(s) - in this case, the main figure being a bull head -, and the second emphasized genealogical connections, marital strategies and political influences. In this peculiar case, the fleurs-de-lys had a double origin, a religious and a historical one, as well.*

The religious roots date back in the time of the Old Testament, where fleurs-de-lys can be found – under the name of shoshana – in Canticum Canticorum or Shir-Hashirim. In this poem one can detect the peculiar role played by this flower in the religious life of the Holy Land's ancient inhabitants.

The historical roots, on their turn, bring to us political strategies embraced by the medieval rulers from this part of Europe, political strategies which were consolidated in political agreements and put into light by heraldic ties.

PRINCIPIUL JURISDICȚIONAL ÎN BISERICA ORTODOXĂ

II. Probleme canonice actuale legate de principiul jurisdicțional

Respectarea principiului jurisdicțional a dat naștere la multe probleme, încă din primele secole creștine. Unele dintre aceste probleme s-au rezolvat, altele s-au perpetuat sau au luat forme noi, în administrația bisericească. În cele ce urmează vom încerca o enumerare a acestor probleme actuale rezultate din încălcarea principiului jurisdicțional, care așteaptă sau nu soluționarea[1].

1). *Problema episcopilor vicari.* Episcopii vicari sunt episcopii hirotoniți fără jurisdicție, pe lângă episcopi titulari, în mod evident contrar canonului 6, IV ecumenic și a principiului jurisdicțional. Din acest motiv, arhiereul Dr. Veniamin Pocitan, el însuși episcop vicar, scria fără echivoc, într-o broșură dedicată acestei probleme, că *„din punctul de vedere al dreptului bisericesc [episcopii vicari] sunt* ***anticanonici****. Canoanele opresc a se hirotonisi episcopi, fără eparhii reale. Păstori fără turmă"*[2].

Același autor prezintă, apoi, anomaliile pastorale care decurg din această anomalie canonică a hirotoniei fără jurisdicție, pentru că numai episcopul titular al locului *„este stăpân deplin și liber, ca în casa lui proprie. Numai el are inițiativa și independența în conducerea treburilor bisericești, în cuprinsul eparhiei sale. Arhiereul vicar, îndeobște, execută numai cele hotărâte de chiriarhul său"*[3]. Cu alte cuvinte episcopul vicar este un episcop care nu are dreptul să-și exercite puterea harică din inițiativă proprie, ci numai din dispoziția episcopului locului. Este numai un instrument sau un mijlocitor al episcopului locului, lipsit de autoritate sau un mijlocitor al episcopului locului, lipsit de autoritate, ba chiar și de personalitate. Or, asemenea situație este nu numai nefirească, ci chiar lipsită de orice logică. A hirotoni pe cineva fără a-i sa dreptul de a-și exercita propria putere harică, este ca

---

[1] Vezi și John Meyendorff, *Contemporary Problems of Orthodox Canon Law,* în "Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World", Crestwood, New York 1978, p. 99- 114.

[2] Arhiereul Dr. Veniamin Pocitan Ploieșteanu, *Arhiereii vicari în Biserica Ortodoxă Românească. Vicarii Arhiepiscopiei Bucureștilor, Mitropoliei Ungro-Vlahiei și Patriarhiei Române,* București, 1937, p. 6.

[3] *Ibidem.*

şi cum a-i săvârşi Liturghia cu potirul gol sau ca şi cum a-i cununa două persoane fără a le da dreptul de a alcătui o familie proprie.

Pe de altă parte, legătura dintre episcop şi jurisdicţia încredinţată la hirotonie a fost comparată cu legătura dintre soţ şi soţie, de aceea introducerea unui episcop vicar ar fi ca acceptarea bigamiei.

Episcopii vicari au apărut în Biserică încă din vechime. Momentul apariţiei lor nu poate fi precizat cu exactitate, iar motivele au fost variate[4]. Unii teologi au considerat că episcopii vicari sunt o continuare firească a episcopilor ajutători, a horepiscopilor, a episcopilor periodepţi, a episcopilor vizitatori ş.a. din Biserica veche. Ideea este falsă pentru că toţi aceştia aveau clar o serie de drepturi şi îndatoriri, deci o jurisdicţie propriu-zisă, în conformitate cu principiul jurisdicţional[5].

Apariţia şi dispariţia acestor episcopi a fost determinată de evoluţia jurisdicţională a Bisericii, mai exact ei au apărut odată cu jurisdicţia şi când această jurisdicţie a dispărut, nici existenţa lor nu a mai fost necesară, fapt care confirmă respectarea principiului jurisdicţional.

Episcopii vicari, însă, au apărut din motive omeneşti, contrar prevederilor canonice şi fără fundament teologic[6]. Din acest motiv unele Biserici locale, precum Biserica Greciei şi Biserica Ortodoxă Rusă, nu au mai acceptat episcopi vicari în structura lor organizatorică.

În Biserica Ortodoxă Română, în vechime *„n-au existat arhierei vicari propriu-zişi. N-au existat pentru că nici n-au fost în tradiţia noastră bisericească şi apoi nici n-a fost nevoie de dânşii"*[7]. Ei au apărut târziu, mai întâi din milă faţă de arhiereii greci care fugeau de persecuţiile turceşti şi are rămâneau în ţările române ca vicari, decât să se mai întoarcă acasă. Apoi au apărut din motive de slăbiciune omenească, pentru că episcopul eparhiot nu mai făcea faţă problemelor sale, eparhia fiind prea mare, şi apela astfel la ajutorul episcopilor vicari[8]. În

---

[4] Mag. Eugen C. Marina, *Episcopii ajutători şi episcopii vicari,* în „Studii Teologice", nr. 7-8 /1965, p. 418-440.

[5] C. Ion, *Instituţiile horepiscopilor în Biserica veche,* în „Studii Teologice", nr.5-6/ 1962, p. 300-327.

[6] În sprijinul acestei afirmaţii a se cita, mai ales; Mitropolitul Nicolae al Banatului, *Episcopii vicari în Biserică,* în „Mitropolia Banatului", nr. 1-4/1976, p. 3-5, care susţine necesitatea episcopilor vicari, dar numai cu condiţia ca „poziţia şi rosturile să nu diminueze şi să nu ştirbească autoritatea ierarhilor titulari"!?

[7] Arhiereul Dr. V. Pocitan, *Arhiereii vicari...,* p. 7.

[8] Mitrop. Nicolae al Banatului, *Episcopii vicari...,* p. 4: La instituirea episcopilor vicari „în primul rând s-a avut în vedere creşterea sarcinilor ierarhilor titulari atât pe plan intern, cât şi pe plan extern, sarcini care îi îngreuiau sau chiar îi depăşeau dacă, întâmplător, unul sau altul atingea vârstă mai înaintată".

Transilvania au apărut episcopi vicari după *„modelul"* de dincolo de munţi, abia după 1921[9].

Statutele BOR din 1925 şi din 1948 au legiferat existenţa episcopilor vicari. Chiar dacă episcopilor vicari li se adaugă un supranume legat de un oraş din cadrul eparhiei, dar diferit de oraşul unde rezidează episcopul eparhiot, totuşi acest fapt nu acoperă necanonicitatea statutului lor. Aceste supranume (de genul „Ploieşteanul", „Ilfoveanul", „Răşinăreanul", „Bistriţeanul" etc.) încearcă scoaterea episcopului vicar de sub incidenţa canonului 8, I ec., care prevede ca să nu fie doi episcopi într-o cetate (oraş). Necanonicitatea episcopilor vicari nu se rezolvă, însă, numai cu *„titlurile oficiale"*, şi acest lucru se vede şi din faptul că ei nu pot apărea niciodată în diptice, adică pomenirea lor nu are încadrare liturgică, fiindcă la Liturghie se pomeneşte numai episcopul locului (cel mult episcopul vicar este pomenit după episcopul locului, numai dacă este de faţă). Practic, episcopii vicari nici nu au dreptul să poarte cârjă arhierească, semn clar al jurisdicţiei. Instalarea oficială a oricărui episcop titular se concretizează prin înmânarea cârjei, fapt care nu are loc în cazul episcopilor vicari care nu pot beneficia de actul liturgico-canonic al înscăunării.

Mai mult decât atât, chiar alegerea episcopilor vicari este necanonică întrucât, ei sunt aleşi numai de Sfântul Sinod, la propunerea episcopului eparhiot, fără participarea preoţilor şi mirenilor[10].

Din acest motiv, comisia care va elabora noile legiuiri BOR va trebui să analizeze această problemă şi să încerce revenirea la tradiţia veche românească, conform sfintelor canoane.

Problema episcopilor vicari este, însă, o problemă panortodoxă, de aceea prima Conferinţă panortodoxă de la Rodos din 1961 a înscris pe lista de teme a viitorului Sfânt şi Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, şi subiectul: *„Episcopii ajutători şi episcopii vicari"*[11], când, probabil, această situaţie va primi soluţia canonică şi teologică corespunzătoare.

---

[9] Primii episcopi vicari în Transilvania au fost Dr. Ilarion Puşcariu care s-a numit episcop vicar de Făgăraş şi Filaret Musta, episcop vicar de Vârşeţ, cf. Arh. Dr. V. Pocitan, *Arhiereii vicari...*, p. 26, nota 1.

[10] *Cf. art.* 103, 104, şi 129 din *Statutul pentru organizarea şi funcţionarea B.O.R.*, extras, Bucureşti, 2003, p. 33 şi 39. Or, acelaşi Statut prevede ca alegerea episcopilor titulari se face de către de un Colegiu Electoral din care fac parte clerici şi mireni (Statut, art. 103), conform canonului 50 Cartagina. Alegerea episcopilor vicari numai de către Sfântul Sinod, deci numai de episcopi, este necanonică şi disonantă faţă de alegerea episcopilor titulari, iar cuvântul chiriarhilor, pe lângă care va funcţiona episcopul vicar, are un rol prea mare, care riscă să contravină canonului 76 apostolic, unde se prevede că „nu se cuvine episcopului să hirotonească în demnitatea episcopală pe cine voieşte... căci nu este drept să se rânduiască moştenitori episcopiei " (cf. Dr. Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii*, vol. I, p.I, Arad, 1930, p. 301).

[11] Mag. E.C. Marina, *Episcopii ajutători...*, p. 418.

2). ***Problema dezechilibrului dintre har şi jurisdicţie*** (problema protopopului). Una din consecinţele principiului jurisdicţional – despre care a scris cel mai mare canonist al Bisericii noastre pr. prof. Liviu Stan – este şi respectarea raportului sau echilibrului dintre har şi jurisdicţie[12]. Aceasta înseamnă că, la hirotonie, candidatului trebuie să i se confere o jurisdicţie care să fie în acord cu treapta harică pe care o dobândeşte şi, prin urmare, nimănui, nu trebuie să i se dea o jurisdicţie nici mai mare, nici mai mică decât i se cuvine, potrivit harului său. Acest echilibru a fost de la sine înţeles în Biserică, dar, din păcate, nu întotdeauna respectat. În Biserica apuseană s-au întâlnit cazuri când unii diaconi au ajuns cardinali, adică li s-a acordat jurisdicţie de episcop[13].

Despre situaţii opuse celui amintit, vorbeşte canonul 6 Sardica, ce dispune *„să nu fie permis a pune episcop într-un sat sau într-o cetate mică, pentru care ajunge şi un singur preot; căci nu este cuvenit a se aşeza un episcop acolo, pentru a nu micşora numele şi autoritatea episcopală*"[14], adică să nu se dea unui episcop jurisdicţie de preot.

Astfel de anomalii canonice s-au perpetuat până astăzi. Un exemplu din Biserica noastră îl constituie situaţia din Episcopia Aradului unde un diacon a dobândit postul de protopop!? Acest fapt ar echivala cu situaţia în care un preot ar ajunge mitropolit... Or, după sfintele canoane, diaconul nu poate să şadă, la Sfânta Liturghie, înaintea preotului *„chiar dacă s-ar găsi în vreo demnitate bisericească*" (can. 7, VI ec; can.18, I ec; can.20 Laodiceea)[15].

Un alt exemplu îl constituie *diaconul inspector eparhial*, iarăşi situaţie de funcţii incompatibile, pentru că diaconul nu poate inspecta un preot.

Problema cea mai vizibilă şi actuală a dezechilibrului dintre har şi jurisdicţie este ***problema protopopului.*** Chiar dacă această instituţie este foarte veche în Biserică, totuşi statutul ei este necanonic. Faptul acesta rezultă din situaţia că unui preot protopop i se încredinţează o jurisdicţie quasi-episcopală, adică o autoritate peste alţi preoţi. Însăşi evoluţia istorică descoperă necanonicitatea protopopului, pentru că această instituţie a apărut în Biserica creştină ca urmaşă a horepiscopilor[16]. Or, cum poate un preot, fie el şi protopop, să preia jurisdicţia şi funcţiile unui episcop, fie el chiar şi de ţară. Este drept, însă, că protopopii au apărut din necesităţi istorice: din cauza dispariţiei horepiscopilor şi din cauza că episcopiile au devenit

---

[12] Pr. Prof. dr. Liviu Stan, *Har şi jurisdicţie,* în „Studii Teologice", nr. 1-2/1970, p. 5-28.

[13] *Ibidem.*

[14] Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, Canoanele..., p.234.

[15] Pr.prof.dr. Liviu Stan, *Îndrumător canonic,* la Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, *Canoanele...,* p. 509. În situaţii de excepţie (deci ocazional, nu continuu!), atunci când diaconul reprezintă vreun episcop, i se va da cinstea ca aceluia pe care îl reprezintă (can. 7, VI ec.).

[16] Ioan V. Covercă, *Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române,* în rev. „Glasul Bisericii", nr. 7-8/1962, p. 756-778.

prea mari, iar legăturile dintre preoţi şi episcopi au devenit prea greoaie. De aceea a fost nevoie de o instituţie intermediară, sau o instituţie hibrid, care să faciliteze legăturile episcopului cu preoţii şi credincioşii din eparhia sa. Toate acestea, însă, nu justifică necanonicitatea statutului protopopului. Din acest motiv în Biserica Greciei nu există protopopi.

Ideal ar fi ca Biserica, respectând principiul teritorial, să-şi adapteze împărţirea sa administrativ-teritorială după cea a statului (conform can.17, IV ec.), în aşa fel încât în eparhii să nu se simtă necesitatea protopopului, ci episcopul să păstreze mereu legătura directă cu preoţii şi poporul pe care îl păstoreşte. Aceasta ar însemna ca administraţia bisericească să nu mai fie atât de dependentă trecutului, ci mai ales să se adapteze continuu realităţilor prezente.

3). ***Problema preoţilor misionari şi diaconilor onorifici.*** O altă situaţie contrară principiului jurisdicţional este hirotonia aşa-numiţilor preoţi-misionari şi diaconi onorifici. Aceste hirotonii sunt evident hirotonii fără destinaţie. Ele au apărut în Biserica noastră numai după 1989, în momentul de relativă instabilitate. Motivaţiile acestor hirotonii erau de natură *„misionară”*, dar paradoxal era faptul că noii hirotoniţi proveneau din rândul tinerilor absolvenţi de teologie, fără experienţă pastorală şi fără vechime[17]. Or, activitatea misionară cere exact contrariul.

Necanonicitatea acestor hirotonii s-a putut constata şi ulterior, când astfel de preoţi sau diaconi nu mai aveau unde să slujească pentru că nu mai erau primiţi de preoţii parohi, care, pe drept cuvânt, nu erau obligaţi a-i primi alături de ei. Orice faptă necanonică are, în cele din urmă, consecinţe nefaste. Din aceste motive, în anii următori, episcopii au refuzat să mai hirotonească preoţi misionari şi diaconi onorifici. Nu ar fi rău dacă, în viitoarele legiuiri BOR, se vor interzice expres astfel de hirotonii.

4). ***Problema conflictului de jurisdicţii.*** Definirea sau delimitarea jurisdicţiilor bisericeşti, a fost şi rămâne până astăzi o mare problemă în Biserică. Cert este că societatea omenească este supusă mereu schimbărilor, de aici şi jurisdicţiile bisericeşti sunt adaptate realităţilor contemporane.

O astfel de problemă s-a născut şi în Biserica Ortodoxă Română, după 1989, când în mod firesc şi necesar au apărut (sau reapărut) noi jurisdicţii bisericeşti. Este cazul preoţilor militari, ai preoţilor de spitale, ai preoţilor de penitenciare ş.a.

---

[17] De obicei aceşti preoţi misionari sau diaconi onorifici erau fii de preoţi de oraş sau de protopopi, care aveau astfel „şansa” de a ajunge direct în oraşele mari, pe lângă părinţii lor, eludând indirect prevederile canonice.

Reînfiinţarea acestor posturi a fost o urmare firească a recâştigării libertăţii şi democraţiei în ţara noastră.

Numai că legislaţia noastră bisericească a rămas mult în urma acestor transformări. Mai exact, înfiinţarea posturilor de preoţi amintiţi mai sus, nu a fost urmată şi de reglementări canonice precise care să delimiteze clar jurisdicţiile acestora sau jurisdicţiilor la care ei sunt supuşi. În felul acesta a apărut o nouă problemă: *conflictul de jurisdicţii*[18].

Mai întâi, reînfiinţarea clerului militar fără reînfiinţarea episcopiei militare aşa cum a fost înainte de 1948, a adus la multe situaţii incerte (ba chiar neplăcute), când nu s-a ştiut cine decide într-o anumită problemă: episcopul locului sau ministerele în care aceştia îşi desfăşoară activitatea?[19]

Ceea ce nu s-a precizat în legislaţia noastră bisericească este cât, cum şi unde se întinde jurisdicţia preotului militar? De exemplu, un ofiţer al armatei române sub care jurisdicţie se află, sub cea a preotului militar din unitatea în care îşi desfăşoară activitatea sau sub cea a preotului parohiei în care el locuieşte cu familia? Dacă solicită unele slujbe bisericeşti acasă pe cine trebuie să invite: pe preotul militar sau pe preotul paroh?

La fel se prezintă situaţia preoţilor de spitale. Aici se pot naşte situaţii cu adevărat penibile şi anume: un preot de spital poate să interzică unui preot paroh accesul în spital, la credincioşii lui bolnavi, pe motiv că săvârşeşte imixtiune în jurisdicţia altuia?

Şi întrebările pot continua[20]. Atâta timp cât autoritatea bisericească nu va reglementa această problemă a conflictului de jurisdicţii, întrebările acestea rămân deschise. Chiar dacă, aparent, această problemă ar avea numai un caracter formal, totuşi, trebuie subliniat că în spatele ei stau probleme duhovniceşti foarte serioase pe care nu avem voie să le ignorăm.

5). ***Problema diasporei ortodoxe sau conflictul dintre principiul etnic şi principiul jurisdicţional.*** Una dintre cele mai delicate probleme panortodoxe este problema diasporei ortodoxe. Întrebarea care a dat şi mai dă naştere la disensiuni între Bisericile ortodoxe locale, sună în felul următor: sub jurisdicţia cui trebuie să se afle diaspora ortodoxă?

---

[18] De această problemă, şi altele, nu se aminteşte nimic în lucrarea Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca şi prof.dr. Sorin Joantă, *Administraţia bisericească parohială şi legislaţie*, Sibiu, 2001, 208 p.

[19] A se vedea *Protocolul dintre Patriarhia Română şi Ministerul Justiţiei privind desfăşurarea Asistenţei Religioase în sistemul penitenciar românesc*, în rev. „Candela Moldovei", nr. 7-9/1997, p. 6-7; Legea nr. 195/2000 cu privire la clerul militar, publicată în „Monitorul Oficial", nr. 561/13 noiembrie 2000.

Răspunsurile care se dau la această întrebare nu sunt nici pe departe unitare. Unul dintre motive este acela că, privitor la diasporă, două principii canonice se bat cap în cap: este vorba de principiul etnic şi principiul jurisdicţional.

Mai întâi principiul etnic prevede că episcopii fiecărui neam să se adune într-o singură Biserică sub conducerea unui întâistătător, conform canonului 34 apostolic[21]. Acest principiu este respectat de Biserica Ortodoxă Română, de toate Bisericile slave şi de Bisericile ortodoxe orientale, de aceea diasporele lor ortodoxe, din întreaga lume, ţin de Biserica–mamă.

Pe de altă parte, principiul jurisdicţional, conform canonului 8, I ec, prevede că este nefiresc ca în acelaşi teritoriu să fie două sau mai multe jurisdicţii ortodoxe. La acest fapt se ajunge prin respectarea principiului etnic, în aşa fel încât, în vestul Europei sunt oraşe cu peste patru episcopi ortodocşi.

La aceste două poziţii diferite se adaugă şi cea de-a treia opinie care vine din partea Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului, susţinută de toate celelalte Biserici ortodoxe greceşti, care pretinde că toată diaspora ortodoxă ar trebui să depindă canonic numai de Constantinopol. Pretenţia se bazează pe o interpretare subiectivă a canonului 28, IV ec.[22], şi care complică şi mai mult lucrurile.

Dilema cea grea a diasporei rămâne întrebarea, oare cum se vor putea împăca cele două principii canonice – cel etnic cu cel jurisdicţional – pentru că ambele au dreptate? Este corect ca diaspora să se organizeze după principiul etnic, pentru ca astfel să se păstreze caracteristicile locale ale Bisericilor naţionale, dar la fel de corect este ca într-un teritoriu să fie numai o singură jurisdicţie ortodoxă. Este binecunoscut faptul că Biserica Ortodoxă pierde foarte mult datorită lipsei ei de unitate, prin fărâmiţarea într-o puzderie de juridicţii paralele şi suprapuse, care subminează propria ei credibilitate[23].

Soluţia este greu de dat, dar nu chiar aşa de imposibilă pe cât se crede. Este nevoie, însă, de o autoritate panortodoxă, de consens ortodox, de aceea tema diasporei se află şi ea înscrisă pe agenda viitorului Sfânt şi Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe. Până atunci, câţiva paşi înainte s-au făcut de hotărârile Conferinţelor presinodale care au încercat să dea unitate ortodocşilor, în fiecare ţară unde există diasporă ortodoxă[24].

---

[20] Cele mai delicate întrebări sunt cele cu implicaţii financiare, legate de „contribuţia bisericească" şi de faptul că nimeni nu te poate obliga să depinzi de doi preoţi.

[21] Dr. N. Milaş, *Canoanele...*, vol. I, p.I, p. 236.

[22] *Idem*, vol. I, p. II, p. 257.

[23] Este binecunoscută afirmaţia teologului ortodox francez Olivier Clement: „Ortodoxia are o spiritualitate incontestabilă, dar o organizare detestabilă".

[24] A se vedea şi Dr. Damaskinos Papandreou, *Sfântul şi Marele Sinod al Ortodoxiei. Tematică şi lucrări pregătitoare*, Ed. Trinitas, Iaşi, 1998; Pr. prof. dr. Liviu Stan, *Ortodoxia şi diaspora*, în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1963, p. 3-38; Ilie Dan Ciobotea, *Problema canonicităţii şi a comuniunii în diaspora ortodoxă*, în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1994, p. 5 u.

6). ***Problema unei „jurisdicţii universale" sau problema primatului papal.*** Principiul jurisdicţional al dreptului canonic, formulat prin canonul 6 al Sinodului IV ecumenic („*Nimeni să nu fie hirotonit fără destinaţie*"), prin cuvântul „*nimeni*", nu lasă loc nici unei excepţii: nici un cleric fără jurisdicţie, dar şi opusul acesteia, nici un cleric cu jurisdicţie universală. Dacă, pe atunci, ar fi existat vreo jurisdicţie universală, adică o jurisdicţie care să cuprindă întreaga Biserică creştină, cu siguranţă că acest canon ar fi menţionat-o[25].

De altfel, Biserica în totalitatea ei aparţine lui Hristos, întemeietorul şi capul ei, iar dacă ar exista vreo „*jurisdicţie universală*", atunci ea ar trebui să aparţină numai Celui care a zidit-o (Matei 16,18)[26].

Chiar şi Sfinţii Apostoli, care au propovăduit Evanghelia la toată făptura (Marcu 16,15) şi-au împărţit lumea pentru a o putea încreştina, lucrând ca slujitori ai Împărăţiei cerurilor după principiul stabilit de Hristos „*cel ce vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toţi şi slujitor al tuturor*" (Marcu 9,35)[27].

Ideea unei jurisdicţii universale, adică a unui primat jurisdicţional pentru întreaga Biserică creştină atribuit episcopului Romei, este o idee care s-a dezvoltat în Biserica apuseană în cel de-al doilea mileniu creştin, căruia i s-a atribuit şi valoare de dogmă abia la 18 iulie 1870, la Conciliul I Vatican. Din punct de vedere canonic această pretenţie nu are nici o acoperire, nici în colecţia de canoane a Bisericii nedespărţite, nici în actele de autoritate jurisdicţională ale primului mileniu creştin. „*Pas de documents, pas d'histoire*", iar dacă există totuşi o „*istorie*" fără documente, atunci ea nu poate avea caracterul veridicităţii[28].

Potrivit sfintelor canoane ale Bisericii nedespărţite, în Biserica creştină au existat şi există mai multe primate jurisdicţionale locale (can. 34 apostolic) şi mai multe primate onorifice locale (can. 28, IV ec.), dar nicăieri nu se menţionează un singur primat jurisdicţional universal atribuit papei de la Roma[29].

Noţiunea de „*primat*" nu este, însă, o noţiune străină de dreptul canonic, nici chiar străină de episcopul Romei care, din motive politice, a dobândit un primat de onoare, prin canonul 28, IV ec., pentru toată Biserica. Dar de la acest primat onorific

---

[25] Evangelos D. Theodorou, *Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition*, în θεολογια, Atena, 62 (1991), p. 286-444.

[26] Max Henz, *Orthodoxe Ekklesiologie und der Primat Petri*, în „Internationale Kirchliche Zeitschrift", nr. 4/1967, p. 265-280.

[27] Pr.prof.dr. Grigorie T. Marcu, *Premizele biblice ale erorilor papalităţii*, în rev. „Ortodoxia", nr. 2-3/1954, p. 365 u.

[28] Pr.prof.dr. Milan Şesan, *Naşterea ideii papale*, în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1962, p. 469 u.

[29] Thomas FitzGerald, *Cocliliarity, Primacy and the Episcopacy*, în „St. Vladimir's Theological Quarterly", 1992, p. 17-43.

la un primat jurisdicţional universal este o diferenţă foarte mare pe care nici dreptul canonic, nici istoria Bisericii nu o poate acoperi[30].

Trăsătura specifică a dreptului canonic şi a Bisericii creştine este tocmai armonizarea deplină dintre sinodalitate şi primat, dintre conducerea prin comuniune şi conducerea printr-un întâistătător. Armonizarea acestor două aspecte nu a fost şi nu este uşoară. Exagerarea unui aspect în detrimentul celuilalt aspect a produs în Biserică mari dezechilibre şi dezbinări. De exemplu: exagerarea sinodalităţii în detrimentul rostului unor întâistătători (sau rostul unor primate jurisdicţionale şi onorifice) a dus fie la congregaţionalismul protestant, fie chiar la dispariţia deplinei şi adevăratei sinodalităţi[31]; pe de altă parte exagerarea primatului în detrimentul sinodalităţii a dus la apariţia primatului papal. Nici una, nici alta nu sunt benefice pentru Biserică. Prin congregaţionalism (sau sinodalitate nedeplină) există riscul ca să se aprobe orice, chiar lucruri ce atentează la credinţa creştină[32], în timp ce printr-un primat exclusivist există riscul instituţionalizării exagerate a Bisericii, care devine astfel vulnerabilă la orice schismă sau neînţelegere.

Redescoperirea armonizării dintre sinodalitate şi primat, sub toate aspectele lor, în aşa fel încât nici sinodalitatea să nu sufoce primatul, nici primatul să nu excludă sinodalitatea, este una dintre misiunile noastre creştine de astăzi, şi unul din ţelurile dialogului ortodox-catolic[33].

Nu demult, însuşi papa Ioan - Paul II a invitat toţi teologii creştini să dezbată problema primatului papal, tocmai pentru ca acest primat să fie folositor, iar nu dăunător unităţii Bisericii. Biserica Ortodoxă apără primatul onorific al episcopului Romei, dar condamnă primatul jurisdicţional universal pretins de catolici.

---

[30] Crişţişor Manea, *Titulatura de „primat" în Biserică*, în rev. „Studii Teologice", nr. 1-2/1965, p. 45 u.

[31] Aceasta ar fi o explicaţie pentru care sinodalitatea panortodoxă a încetat să mai lucreze propriu-zis, în cel de-al doilea mileniu creştin. Un primat eficient, necontestat şi puternic ar trebui să pună în lucrare sinodalitatea deplină a Bisericii. În primul mileniu creştin nu i s-a simţit lipsa pentru că el a fost suplinit de „episcopul din afară, al Bisericii", împăratul bizantin.

[32] De ex.: „preoţia" femeii, acceptarea homosexualităţii, a avorturilor, a eutanasiei etc.

[33] Karl Rahner, *Offene Fragen in der Lehre vom päpstlichen Primat*, în "Una Sancta", nr.1/1979, p. 44-47. Wilhelm de Vries SJ, Ist der Primat ein Hindernis im ökumenischen Gespräch?, în „Stimmen der Zeit", nr. 191/1973, p. 480-487. *Idem, Der Primat als ökumenische Frage*, în „Ostkirchliche Studien", nr. 25/1976, p. 187-284. Rudolf Zinnhobler, *Petrusamt und Ökumene. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion*, în „Theologisch-praktische Quartalschrift", 1986, p. 13-21. P. Beda Baumer OSB, *Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch, în „Internationale Kirchliche Zeitschrift"*, nr. 3/1974, p. 145-188.

Argumentele neacceptării primatului jurisdicţional universal pot fi sintetizate astfel:

a) În primul rând, modelul ideal de conducere al Bisericii ni-l oferă chiar Sfinţii Apostoli, care au armonizat sinodalitatea deplină cu întâietatea onorifică, sau verhovnicia Sfântului Apostol Petru, prin Sinodul apostolic de la Ierusalim (Fapte, cap. 15). Deşi cuvântarea Sfântului Apostol Petru a avut o mare importanţă, hotărârile au fost luate de toţi în comun, în frăţietate, şi prin aceasta Apostolii ne-au lăsat exemplul cel mai bun de felul în care trebuie condusă Biserica lui Hristos[34].

Din nefericire nu aceeaşi poziţie o are episcopul Romei, ca urmaş al Sfântului Apostol Petru, în conciliile Bisericii Catolice, Conciliile hotărăsc în comun, dar votul papei este deasupra acestora, nu în interiorul lor.

b) Faptul că papa de la Roma n-a avut niciodată un primat jurisdicţional universal se poate uşor constata din raportul său cu Sinodele ecumenice[35]. Potrivit dreptului canonic catolic, primatul papal se concretizează în faptul că papa convoacă conciliile catolice şi tot papa aprobă hotărârile lor. Or, comparaţia cu Sinoadele ecumenice este relevantă:

- papa n-a convocat nici un Sinod ecumenic;
- papa n-a participat la nici un Sinod ecumenic;
- papa n-a aprobat din afară hotărârile Sinoadelor ecumenice, ci şi-a transmis acordul său, prin legaţi, alături de toţi ceilalţi episcopi ai Bisericii;
- papa a fost chiar condamnat de un Sinod ecumenic. Este vorba de papa Onoriu condamnat ca eretic monotelit de către canonul 1 al Sinodului VI ecumenic[36].

c) Dacă urmaşii Sfântului Apostol Petru ar fi avut jurisdicţie universală în Biserică, atunci acest fapt ar însemna că primul papă al Romei, Linus, ar fi trebuit să aibă jurisdicţie şi peste Sfântul Apostol Ioan şi Sfântul Apostol Toma, care au mai trăit mult după anul 66 d.H., când a murit Sfântul Apostol Petru. Această situaţie este, sigur, de negândit şi de neacceptat la fel ca şi primatul papal. La fel se

---

[34] Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu, *Episcopatul roman al Sfântului Apostol Petre în lumina Noului Testament*, în rev. „Ortdoxia", nr. 4/1949, p. 116 u. Peter Stockmeier, *Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche*, în „Theologisch-praktische Quartalschrift", nr.4/1973, p. 318-328.

[35] Wilhelm de Vries, Das ökumenische Konzil und das Petrusant, în „Theologisch-praktische Quartalschrift", nr.1/1976, p. 27-39.

[36] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic*, în rev. „Studii Teologice", nr. 9-10/1950, p. 541 u.

poate pune întrebarea: oare cum se poate justifica teologic, pretenţia urmaşului Sfântului Apostol Petru, de avea jurisdicţie peste urmaşii celorlalţi Apostoli?[37]

d) O concretizare a primatului papal în Biserica Catolică este şi dreptul exclusiv al pontifului roman de a numi episcopii din întreaga lume. Acest drept este complet străin de dreptul canonic al Bisericii nedespărţite. Potrivit canoanelor 6, I ec. şi 50 Cartagina episcopii Bisericii *se aleg* de cler şi popor, prin vot majoritar. Necanonicitatea dreptului papei de a numi toţi episcopii catolici arată, încă o dată, netemeinicia pretenţiei jurisdicţiei universale[38].

e) Mulţi teologi catolici justifică necesitatea primatului papal cu argumentul că numai papa poate fi garantul unităţii Bisericii. Argumentaţia este falsă pentru că, privind istoria Bisericii Catolice, toate dezbinările care au avut loc în Apus, au avut ca prim punct, contestarea primatului papal. Iată cum pretenţia jurisdicţiei universale a papei n-a fost în Biserică numai o piatră de unire, ci şi o piatră de poticnire[39]. Încă un motiv în plus de a reconsidera principiului jurisdicţional în Biserică şi consecinţele lui canonice.

Concluzii:

Principiul jurisdicţional este un principiu fundamental al dreptului canonic ortodox şi poate fi enunţat ca rânduiala conform căreia orice hirotonie în Biserică trebuie săvârşită cu o destinaţie precisă, numită jurisdicţie. Motivaţia acestui principiu este una teologică, încredinţarea harului fiind intrinsec legată de *răspunderea* punerii lui în lucrare într-o anumită comunitate. De aceea el mai poate fi numit şi *principiul responsabilităţii pastorale.*

Fundamentul canonic al principiului jurisdicţional îl constituie canonul 6, VI ecumenic, care a formulat acest principiu păstrat, până atunci, pe calea obiceiului de drept.

Principiul jurisdicţional are următoarele consecinţe:

- fiecare cleric răspunde de jurisdicţia lui şi nu are voie să se amestece în jurisdicţia altuia;

---

[37] Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu, *„Locţiitorul" Fiului (pretinsul „primat" al Sf. Ap. Petru văzut în lumina unor detalii ioaneice),* în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 11-12/1957, p. 787 şi Megas Farantos, Der päpstliche Primat im Glauben und im Dialog aus orthodoxer Sicht, în „Internationale-praktische Quartalschrift", nr. 2/1970, p.101-123.

[38] Prof.dr. Iorgu D. Ivan, *Abaterile papalităţii de la organizarea canonică a Bisericii,* în rev. „Ortodoxia", nr. 4/1954, p. 473; Gisbert Greshake (ed.), Zur Frage der *Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche,* Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich, 164 p.; Johannes B. Bauer, *Die Bischofswahl, gestern, heute. Morgen,* în „Theologisch-praktische Quartalschrift", nr.3/1981, p. 248-254. Idem, *Früher wählte das Volk seine Bischöfe,* în „Kleine Zeitung", Graz, 4. Jän. 1989, p. 3-4.

[39] Petre Rezuş, *Antipogresismul Vaticanului,* în rev. „Ortodoxia", nr. 2-3/1949, p. 63 u.

- hirotoniile *„absolute"*, fără jurisdicţie, sunt necanonice;
- în Biserică nu a existat o *„jurisdicţie universală"*;
- în Biserică nu pot exista două jurisdicţii suprapuse, conform prevederii can.8, I ec., *„să nu fie doi episcopi într-o cetate"*; altfel spus în Biserică nu pot fi doi clerici cu aceeaşi jurisdicţie, dar nici un cleric cu două jurisdicţii;
- fiecărui cleric trebuie să i se confere o jurisdicţie corespunzătoare treptei harice în care este hirotonit;
- legătura dintre cleric şi jurisdicţie este ca legătura dintre soţ şi soţie, de aceea transferurile episcopilor dintr-o eparhie într-alta nu sunt canonice şi nici duhovniceşti (can. 1 Sardica);

Nerespectarea întru-totul a principiului jurisdicţional a dus la o serie de probleme canonice actuale:

1). Problema episcopilor vicari, adică a episcopilor necanonici fără jurisdicţie (în Biserica Greciei nu există episcopi vicari);

2). Problema protopopului, adică a instituţiei hibrid a preotului care primeşte jurisdicţiei quasi-episcopală, nerespectând echilibrul dintre har şi jurisdicţie (în mai multe Biserici locale nu există protopopi);

3). Problema preoţilor misionari şi a diaconilor onorifici, adică a clericilor hirotoniţi necanonic, fără jurisdicţie;

4). Problema conflictului de jurisdicţii, adică a situaţiilor incerte cu privire la jurisdicţia în care se află unii credincioşi;

5). Problema diasporei ortodoxe sau a conflictului dintre principiul etnic şi principiul jurisdicţional, adică a organizării corecte a diasporei ortodoxe în jurisdicţii naţionale, care duce la situaţia incorectă şi dezavantajoasă a jurisdicţiilor ortodoxe paralele;

6). Problema unei *„jurisdicţii universale"* adică a pretenţiei primatului papal, contrară principiului jurisdicţional. Trăsătura specifică a dreptului canonic este armonizarea deplină dintre conducerea printr-un întâistătător. Astfel se cade fie în congregaţionalism protestant, fie în papism catolic.

În urma celor prezentate rezultă imperios necesitatea reconsiderării principiului jurisdicţional şi a consecinţelor lui, atât în perspectiva viitorului Sfânt şi Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, cât şi, mai ales, în procesul elaborării noilor legiuiri ale Bisericii Ortodoxe Române, în vederea regăsirii canonicităţii autentice a organizării şi funcţionării Bisericii noastre.

Pr. Lect. Univ. Dr. Irimie Marga

Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

Abstract: *The second part of the study dedicated to the meaning and function of the jurisdictional principle in Orthodox Canon Law, according to which no clerical ordination is valid without a jurisdiction, i.e. a precise pastoral destination, courses the out of canonical situations created by non-observing this principle: a) the vice-bishop, entitled with fictive jurisdiction; b) the proto-presbyter, in the Romanian Orthodox Church, whose jurisdiction is disproportionate; c) the 'missionary priest' and the 'honorific deacon'; d) the jurisdiction conflict, in cases of incertitude regarding the borders of jurisdiction; e) the problem of the Orthodox Diaspora, raised by the conflict between the ethnical principle and the jurisdictional principle; f) the problem of a 'universal jurisdiction', pretended by the bishop of Rome, the Pope's primacy, still unresolved after a millennium of separation between Roman-Catholics and Orthodox.*

ATITUDINEA PROFEŢILOR FAŢĂ DE CULTUL SACRIFICIAL*

1. Cadrele generale ale cultului sacrificial

1.1 Fiinţa sacrificiilor

Cultul este parte integrantă a religiei – *ca legătură conştientă şi liberă a omului cu Dumnezeu.* Acesta este definit de experienţa şi manifestarea practică externă, pornită din dorinţa interioară a omului de a-L adora pe Dumnezeu, şi a rămâne în legătură permanentă cu El. Istoria religiilor atestă faptul că elementele cultice de bază, pe care omul le-a experiat în raport cu divinitatea, au fost *rugăciunea, jertfa* sau *sacrificiul.* Acestea sunt întâlnite în toate religiile lumii, în stadii şi forme de manifestare extrem de variate.

Jertfele sau actele sacrificiale sunt în strânsă legătură cu imboldul omului de a-şi exprima religiozitatea, pentru că „sentimentul dependenţei faţă de Cel din care-şi trage originea, omul nu l-a păstrat în sine ca pe o idee abstractă, ci a început să şi-l exteriorizeze, adorând Fiinţa de la care a crezut că îşi are originea, adorare din care a luat naştere jertfa".[1] În relaţia om-Divinitate, jertfa apare ca „prima, cea mai generală, cea mai importantă şi mai veche expresie a adoraţiunii religioase"[2] Investigaţia teologică poate merge mai departe, subliniind faptul că *jertfa se identifică cu fiinţa religiei însăşi;* „scopul sacrificiilor se confundă cu scopul religiei care este adorarea lui Dumnezeu şi ascultarea faţă de El, prin împlinirea poruncilor"[3]

Sacrificiul exprimă dorinţa omului de a se oferi integral lui Dumnezeu. Această oferire nu putea să fie decât în concordanţă cu natura dihotomică a omului-sufletească şi trupească. Partea spirituală a omului s-a impregnat în sacrificiu prin

---

* Această lucrare este întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a şi dat avizul pentru publicare.

[1] Drd. Petre Semen, *Valoarea religios-morală a jertfelor Vechiului Testament,* în M.O., nr. 10-12/1977, p.747

[2] Carl Wilhelm Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, vol.II, p.189, apud Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament,* Caransebeş 1941, p.12

[3] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Sacrificiu şi spiritualitate,* în Anuarul Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" Sibiu, 2001, p. 9. Vezi şi Dr. Mircea Chialda, *op. cit.,* p.12 şi Părintele Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare,* Ed. Harisma, Bucureşti, 1991, p.9

sentimentul de adorare, ascultare şi supunere faţă de Creatorul său, iar cea trupească exteriorizând-o pe cea interioară prin dorinţa de a pune înaintea lui Dumnezeu ceea ce este mai de preţ – adică *viaţa lui.* Când cele două dimensiuni realizează unitatea, ia fiinţă într-adevăr sacrificiul. Viaţa sa, omul nu o putea scrifica, pentru că Dumnezeu nu l-a creeat pe om ca mai apoi să-i ceară suprimarea[4] şi atunci omul oferă ce are mai bun şi mai ales din proprietatea sa „câştigată în sudoarea feţei sale"*(cf. Fac.3,19)* – produse vegetale şi animale.

Pornind de la acest fapt subliniem ***caracterul substitutiv*** al sacrificiilor şi, strâns legat de acesta, cel ***expiator şi moral.*** Nu materia vegetală sau sângele animal produceau ştergerea păcatului, ci ele doar menţineau trează în om conştiinţa păcatului, dorinţa de izbăvire şi de comuniune cu Dumnezeu.

Sacrificiile Vechiului Testament au avut o eficacitate ***simbolică,*** sacrificatorul fiind doar reprezentat de victima adusă pe altar înaintea lui Yahve. Simbolul împleteşte actul intern cu cel extern ferind sacrificiul de formalism.

Nu putem să nu subliniem şi ***valoarea tipologică*** a jertfelor veterotestamentare deoarece acestea toate prefigurau jertfa unică a Mîntuitorului Iisus Hristos pe Cruce: „în adevăr, Legea, având umbra bunurilor viitoare, iar nu însuşi chipul lucrurilor, nu poate niciodată cu aceleaşi jertfe, aduse neîncetat în fiecare an- să facă desăvârşiţi pe cei ce se apropie...căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veşnica desăvârşire pe cei ce se sfinţesc."(Evr.10,1,14)

1.2 Etimologie

Din perspectivă lingvistică putem spune că limba română foloseşte ca sinonime cuvintele ***sacrificiu şi jertfă***[5], doar că au o etimologie diferită:

- **sacrificiu:** din cuvântul latin ***sacrificium***[6] - adj. ***sacer***-sacru + vb. ***facio,-ere, feci, factum - a face,*** deci ***„a face cele sacre".*** Acest termen „evocă literalmente ideea de acţiuni sacre prin excelenţă,făcute asupra bunurilor sensibile, în vederea afierosirii, rezervării în mod simbolic lui Dumnezeu pentru a i le oferi, transfera, în semn de dependenţă, ca cinstire şi respect unic datorat."[7]

---

[4] Un exemplu concludent este cel din Fac. 22 – Dumnezeu doar încearcă credinţa Patriarhului Avraam, şi opreşte sacrificiul lui Isaac, oferind ca substitut un berbec

[5] cf. Luiza Seche, Mircea Seche, Irina Preda, *Dicţionarului de sinonime,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică Bucureşti 1989, p. 431

[6] cf. DEX *(Dicţionarul explicativ al limbii române),* ediţia II-a, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 942

[7] A. Gaudel, art. „Sacrifice", în *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. XIV, Paris 1939, col. 662

- **jertfă:** din slavonescul *žrūtya,* de la care şi *žrutviniku- jertfelnic*[8]

Sinonimia celor două noţiuni relevă faptul că ambele „evocă ideea acelor acţini sfinte, care sunt simbolic rezervate lui Dumnezeu, dovedind prin ele că omenirea îi poartă respect, iar ca semn de ascultare şi dependenţă îi oferă ceva din bunurile sale."[9]

Ebraica biblică foloseşte pentru a exprima ideea generală de „sacrificiu" cuvântul קרבן ***(korban)***-„dar, ofrandă"; derivând de la verbul קרב ***(karab)*** - care la forma *paal* (activă) înseamnă „a apropia", iar la forma ***hitpael*** (reflexiv prin excelenţă) - התקרב ***(hitkarab)*** se traduce cu „a se apropia". În lumina acestei etimologii ***„korban"*** este „cea mai tipică expresie pentru a exprima fiinţa sacrificiilor mozaice, întrucât conţine ideea apropierii unui Dumnezeu depărtat, care prin sacrificii intră în comunitate cu omul"[10]

Cea mai veche expresie a Vechiului testament pentru noţiunea de „jertfă" este aceea de מנחה ***(mincha)*** - în cartea Facerii 4, 3, unde jertfele lui Cain şi Abel sunt numite cu expresia מנחה ליהוה ***(mincha laiahve) – „dar lui Iahve"***.[11]

1.3 Cadrul dogmatico-scripturistic veterotestamentar

Textul scripturistic nu ne oferă informaţii legate de existenţa sacrificiilor sângeroase sau nesângeroase în starea paradisiacă a omului, deoarece comuniunea cu Dumnezeu exista în sensul cel mai înalt, fără aceste forme exterioare cultice, pentru că „Dumnezeu cel personal, creator şi proniator, Se arăta cu o evidenţă de necontestat în oglinda netulburată a sufletului şi toate bunele intenţii ale omului se întâlneau cu cele sugerate interior de Dumnezeu."[12]

Acest fapt nu anulează ideea că şi în stadiul paradisiac omul avea în sine dimensiunea jertfei, dar era una interioară, a dăruirii şi a ascultării desăvârşite faţă de Dumnezeu. Jertfa este în deplină concordanţă cu actul creaţiei şi ea nu lipseşte din etapa edenică a omului: „Să fundamentăm adică jertfa ca act al relaţiei desăvârşite între om şi Dumnezeu, pe dăruirea omului lui Dumnezeu, ca răspuns la darul făcut de Dumnezeu omului prin creaţie; pe o dăruire liberă, personală, aşa

---

[8] cf. DEX, p.547

[9] Dr. Mircea Chialda, *op.cit,* p.19

[10] *ibidem,* p.21

[11] *ibidem,* p.20-21-pt. o tratare mai detaliată a etimologiei ebraice referitoare la toate categoriile de sacrificii

[12] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol I, ediţia II-a, Ed. IBMBOR, Buc. 1996, p. 281

cum dăruirea lui Dumnezeu în creație e absolut liberă. Și mergând mai în adâncul lucrurilor, să descoperim că *ideea de dăruire, care are la baza ei dragostea atotprisositoare și atotdăruitoare își urcă originile ei dincolo de om, în dumnezeire, în viața lăuntrică a Prea Sfintei Treimi, în raporturile dintre cele trei Ipostasuri ale uneia și aceleiași Ființe și se manifestă din plin în raporturile externe ale Dumnezeirii*"[13]

Stadiul postedenic, determinat de căderea primilor oameni, marchează drama îndepărtării de Dumnezeu, dar și nădejdea că acel chip al lui Dumnezeu, care nu s-a șters cu totul în om, va putea să lucreze dorința după mântuire. În această lucrare de căutare a restaurării, a refacerii comuniunii, parțializată prin păcatul protopărinților, un rol major l-au avut ***sacrificiile***, culminând cu cel al Mântuitorului pe Cruce - „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire". Astfel putem vorbi despre refacerea comuniunii prin ***jertfă*** în creație.

Potrivit Vechiului Testament, la început sacrificiile au fost o afierosire benevolă, neimpusă, „o exteriorizare a simțămintelor celui credincios"[14]. În acest sens jertfesc fii protopărinților, Cain și Abel (Fac.3,4-5).[15] Este vorba de un sacrificiu euharistic pornit din dorința de a mulțumi lui Dumnezeu pentru cele ce au primit de la El. Domnul „a căutat spre Abel și spre darurile lui, iar spre Cain și spre darurile lui n-a căutat"(v.4-5). Abel se înfățișează pentru sacrificiu cu o calitate deosebită a ofrandei sale „a adus din cele întâi născute ale oilor sale și din grăsimea lor" punând în lumină starea sa sufletească deosebită în momentul înfățișării înaintea lui Dumnezeu, la vremea săvârșirii actului cultic. În antiteză cu Abel apare Cain, „care a adus jertfă lui Dumnezeu din roadele pământului". Faptul că ele nu sunt precizate sugerează imperfecțiunea actului său, atât a celui interior cât și a celui exterior. Acest episod scripturistic ne arată rolul deosebit de important al disponibilității sufletești, al gândului curat și al intenției bune-virtuți pe care Dumnezeu le cere celui ce dorește să aducă jertfă.

Relevarea acestui prim sacrificiu din „Geneză" grefează învățătura de referință la care se va raporta întreg cultul sacrificial al Vechiului Testament și anume că „Dumnezeu nu se uită la actul vizibil, ci pune mai mare preț pe sacrificiul intern, ce se exprimă prin acesta."[16] Aceasta va fi *„kerigma"* profetică atunci când

---

[13] Părintele Galeriu, *op cit.*, p.13-14

[14] Nicolae Neaga, *Sacrificiile Vechiului Testament*, în Telegraful Român, nr. 19-20/ 1959, p. 3

[15] Fac 3,4 este prima mențiune a unui act sacrificial în Sfânta Scriptură; „LXX face distincție între «jertfele» lui Cain și «darurile» lui Abel. «Jertfele», (θυσιαι) sunt ceva obișnuit, jertfitorul păstrându-și o parte din ofrandă, în vreme ce «darurile» (δωρα) sunt deosebite. Distincția e cu atât mai semnificativă cu cât ea nu există în textul masoretic, care folosește același termen în ambele cazuri: *minḫāh* – cf. *Septuaginta* 1, Ed. Polirom, Iași 2004, p. 62, notă la Gen. 4, 5

[16] Dr. Mircea Chialda, *op.cit.*, p.53

Dumnezeu va înfiera, prin organele teocratice, îndepărtarea poporului ales de la sensul real al sacrificiului.

La baza sacrificiilor lui Cain şi Abel nu a stat porunca divină, ci ele izvorăsc din natura lor sufletească, din simţământul lor de dependenţă faţă de Dumnezeu. În acelaşi spirit jertfeşte şi Noe după ieşirea din corabie (Fac. 8, 20-22), dorind să intre în comuniune cu Dumnezeu, Care i-a bine-primit jertfa –„a mirosit mireasmă bună"(v.21).

Primul sacrificiu poruncit de Dumnezeu este cel relatat în Fac. 15,9-17: lui Avram Domnul Dumnezeu îi cere jertfă-„găteşte-mi!"(v.9), indicându-i şi materia sacrificială(v.9).

Patriarhii Vechiului Testrament- Avraam(Fac. 12,7; 13,8; 15, 9-17), Isaac (Fac. 26,25), Iacov (Fac. 28,18; 31,54; 33,20; 46,1) vor sacrifica atât din porunca lui Dumnezeu, dar şi ca urmare a imboldului interior de a realiza legătura cu El. Până la instituirea preoţiei, în sânul poporului ales, sacrificiile erau aduse de către capii familiilor sau de către cei întâi-născuţi. Talmudul dă mărturie despre acest fapt: „Înainte de a se fi construit cortul, înălţimile erau permise şi cultul se făcea prin cei întâi născuţi."[17]

Cultul sacrificial n-a încetat nici în Egipt, unde evreii s-au strămutat, dovadă fiind cerinţa lui Moise şi Aaron înaintea Faraonului: „Dumnezeul evreilor ne-a chemat; lasă-ne să mergem în pustie cale de trei zile, ca să aducem jertfă Domnului Dumnezeului nostru, ca să nu pierim de ciumă sau de sabie."(Ieş. 5,3)

Instituţionalizarea sacrificiilor are loc după darea legii pe muntele Sinai, Dumnezeu stabilind prin Moise norme şi rânduieli precise după care să se desfăşoare cultul sacrificial în sânul poporului lui Israel. Totodată Cortul Sfânt este fixat ca loc unic de aducere a jertfelor iudaice, şi aşa va rămâne până la înlocuirea lui cu Templul Sfânt ridicat de Solomon. Codul scripturistic sacrificial fundamental pentru spiritualitatea evreilor Vechiului Testament este cuprins în cartea Leviticului (1-8; 14; 16,17; 22,18-33)[18]

În decursul istoriei sale, poporul evreu s-a abătut de multe ori de la adevăratul sens spiritual al sacrificiilor, căzând într-o practicare formală a ritualui acestora. Cei care s-au ridicat împotriva acestui cult steril au fost profeţii, prin glasul cărora Dumnezeu cerea poporului în primul rând o jertfă sufletească „duh, umilit, inimă înfrântă şi smerită" (Ps. 50, 18), fără de care sacrificiile externe rămân doar simple forme golite de sensul dumnezeiesc.

Atitudinea profeţilor faţă de cultul sacrificial va face obiectul studiului de faţă, bazîndu-ne în primul rând pe cuvântul revelat al Scripturii veterotestamentare, cuvânt

---

[17] Zebachim 14,4; *apud* Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p.13

[18] Menţiunea nu este eshaustivă deoarece în cărţile Levitic şi Numeri mai întâlnim şi alte rânduieli date de Dumnezeu pentru unele cazuri particulare

din care reiese dorinţa acestora de a determina în rândul poporului lui Israel adevărata adorare spirituală pentru Yahve, fără însă a anula eficacitatea sacrificiilor ca mijloc cultic de exprimare a stării interioare şi a dorinţei de a realiza comuniunea cu Dumnezeu.

2. Cultul sacrificial în viziunea profeţilor

Profeţii[19] Vechiului Testament au avut o misiune specială, ei fiind aleşi şi trimişi de Dumnezeu să călăuzească şi să menţină în spiritul sfinţeniei şi al mesianismului viaţa religioasă a poporului evreu; „au fost cei mai de seamă învăţători ai poporului biblic, care, ca trimişi extraordinari ai lui Dumnezeu, adică reprezentanţi autentici ai religiei adevărate, au conservat, au apărat şi au cultivat monoteismul Vechiului Testament, pregătind astfel pe credincioşi pentru Testamentul cel Nou şi desăvârşit, încheiat de Mântuitorul lumii, Domnul nostru Iisus Hristos"[20]

În activitatea misionară a profeţilor un rol important a ocupat şi preocuparea acestora pentru cultul sacrificial. Ei au luptat să determine în conştiinţa conaţionalilor revenirea la adevăratul sens al sacrificiilor şi combaterea oricăror decăderi formaliste. Profeţii, pe baza cuvântului dumnezeiesc inspirat, s-au străduit să arate unitatea ce trebuie să existe între cultul extern şi cel intern, ba mai mult, că trebuie să primeze vrednicia spirituală a celui ce doreşte să dobândească prin jertfă sfinţenia promisă de Yahve: „sfinţiţi-vă şi veţi fi sfinţi că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sfânt sunt"(Lev.11,44).

Profeţii au luptat pentru *primatul religiei interioare*[21], deoarece la baza legământului dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel nu stau doar o serie de prescripţii cultice externe, ci în primul rând Dumnezeu a cerut un sacrificiu intern – *ascultarea* - zicând la încheierea legământului: „Deci, de veţi asculta glasul Meu şi de veţi păzi legământul Meu, dintre toate neamurile îmi veţi fi popor ales...Îmi veţi fi împărăţie preoţească şi neam sfânt!". Auzind cuvintele acestea poporul adunat la poalele Muntelui Sinai pentru primirea Legii răspunde: „Toate câte a zis Domnul vom face şi vom fi ascultători!"(Ieş. 19,5,6,8).[22]

Un alt argument pentru a fundamenta sacrificiul extern pe dispoziţia internă de a intra în legătură cu Dumnezeu este şi acela că „întâi a venit Legea şi abia după

---

[19] ebr: sg. נביא (navi)-profet

[20] Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, Pr, Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gheorghe Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament* (manual pt. Institutele Teologice), ediţia II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti 1985, p. 215

[21] *Vocabulaire de Théologie Biblique*, septième édition, Les Édition du Cerf, Paris 1991, col. 1166

[22] Cf. Dr. Mircea Chialda, *op.cit*, p. 60

aceea Cortul Sfânt, centrul cultului. Legământul s-a încheiat pe baza Legii: «Eu voi fi Dumnezeul vostru şi voi veţi fi poporul Meu», fundamentul oricărei religii"[23]

Punct maxim de referinţă a lui Israel-ca popor afierosit lui Yahve-„revelaţia de la Sinai e oarecum o sinteză a teologiei Vechiului Testament. Valoros tezaur de informaţii, *Revelaţia sinaitică vizează realitatea din lăuntru a credinciosului*, dar şi pe cea din afară, analizează problemele de atunci ale poporului ales."[24] În lumina acestei revelaţii profeţii vor vesti poporului că starea de decadenţă spirituală şi practicarea unui cult formal (de foarte multe ori idolatru) sunt cauze pentru care Însuşi Dumnezeu strigă vremea pocăinţei: „Nu mai faceţi rău înaintea ochilor Mei. Încetaţi odată!" (Isaia 1,16)

2.1 Atitudinea profeţilor vechi

Menţinerea unui cult divin ferit de elemente idolatre dar şi de neglijenţa pentru dimensiunea spirituală au fost preocupări prioritare în activitatea profeţilor, aleşi de Dumnezeu să-I vestească voia Sa în sânul lui Israel.

O astfel de atitudine este întâlnită chiar şi la profeţii vechi sau anteriori, care şi-au desfăşurat activitatea între secolele XI. î.Hr. şi IX î.Hr ; aceştia deşi nu şi-au scris cuvântările lor au avut menirea să-i îndrume exclusiv pe contemporanii lor.[25]

O excepţie de la această încadrare a proefţilor vechi este profetul şi legiuitorul Moise, şi aceasta atât prin anii în care a activat ~1350-1230, dar şi prin faptul că el a lăsat în scris monumentala operă a Pentateuhului.[26] Aceasta nu ne împiedică să-l considerăm ca primul între profeţii vechi[27], aşa cum dealtfel face şi tradiţia rabinică – „dintre toţi profeţii, cel mai mare a fost Moise. El se distanţează de ceilalţişi se află în fruntea lor, unic în demnitate [...]Revelaţia ce i-a fost acordată este sursa la care s-au adăpat toţi profeţii veniţi după el".[28]

---

[23] *Ibidem*

[24] Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Teologia Vechiului Testament şi actualizarea ei*, în M.O. 3-4/1976, p.188

[25] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profeţii şi rolul lor în istoria mântuirii*, în M. A. nr. 3-4 / 1983, p. 141.

[26] Pentru o sinteză a problemei paternităţii lui Moise asupra Pentateuhului vezi *Biblia sau Sfânta Scriptură, ediţie jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului,sprijinit pe alte numeroase osteneli*, Ed.IBMBOR, Bucureşti 2001, "Introducere la Pentateuh", p19-21

[27] Vezi *Studiul Vechiului Testament, ed.cit.*, p.217

[28] A. Cohen, *Talmudul*, traducere din franceză de C. Litnman, Ed. Hasefer, Bucureşti 2003, p.194

Imperativul păstrării cu sfinţenie a legilor cultice sacrificiale, instituite de Dumnezeu pentru evrei, reiese încă din timpul lui Moise, care în cartea Leviticului (cap.10) relatează cum Domnul a pedepsit cu moarte pe cei doi fii a lui Aaron, Nadab şi Abiud, care „luându-şi fiecare cădelniţa sa, au pus în ea foc, au turnat deasupra tămâie şi au adus înaintea Domnului foc străin, ce nu le poruncise Domnului."(v.1) Este vorba despre încălcarea prescripţiei divine referitoare la altarul tămâierii de la Cortul Sfânt menţionată în Ieşire 30,9: *„Să nu aduceţi pe el nici o ardere de tămâie străină"*. Pedeapsa divină a venit imediat: „Atunci a ieşit foc de la Domnul şi I-a mistuit şi au murit amândoi înaintea Domnului."(v.2) Moise fiind de faţă a grăit către Aaron: „Iată ce a voit să spună Domnul când a zis: să fiu sfinţit prin cei ce se vor aporopia de Mine şi înaintea adunării a tot poporul preaslăvit"(v.3). Acest episod biblic şi mai ales reflexia lui Moise pune în evidenţă importanţa păstrării în sânul poporului ales a unui cult neîntinat de elemente străine, un cult prin care evreii să-L preamărească pe Yahve în lumina sfinţeniei şi a majestăţii Sale divine.

De altfel, Moise doreşte să arate că „formarea poporului ales către un cult intern a fost ţinta Legii de la început"[29] şi aceasta prin cuvintele din Deuteronom 10,12-13: „Aşadar, Israele, ce cere de la tine Domnul Dumnezeul tău? – Numai aceasta: să te temi de Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să-L iubeşti şi să slujeşti Domnului Dumnezeului tău, din toată inima ta şi din tot sufletul tău; să păzeşti poruncile Domnului Dumnzeului tău şi hotărârile Lui pe care ţi le spun eu astăzi, ca să-ţi fie bine"

Profetul şi judecătorul Samuel(1075-1035) împărtăşeşte regelui Saul, în termeni foarte categorici, convingerea că ortopraxia virtuţilor sufleteşti este deosebit de preţuită înaintea lui Dumnezeu: *„Au doară arderile de tot şi jertfele sunt tot aşa de plăcute Domnului, ca şi ascultarea glasului Domnului? Ascultarea este mai bună decât jertfa şi supunerea mai bună decât grăsimea berbecilor.* Căci nesupunerea este un păcat la fel cu vrăjitoria şi împotrivirea este la fel cu închinarea la idoli." *(I Sam. 15,22-23)*. Prin aceste cuvinte, aparţinătoare începutului profetic în Israel, „Samuel a stabilit principiul conform căruia Dumnezeu pune înaintea oricărui sacrificiu puritatea interioară; practicile exterioare nu sunt agreabile lui Dumnezeu dacă ele nu sunt vivificate prin dispoziţiile interioare a celui ce oferă sacrificiul"[30]

Un alt eveniment scripturistic ce dovedeşte că Dumnezeu dorea foarte mult să fie păstrat cultul sacrificial fără abatere, îl avem tot din vremea profetului Samuel; mai precis din vremea când acesta, copil fiind, a fost închinat de părinţii săi la

---

[29] Diac. Ghe. Papuc, *Sensul jertfelor după profeţii Vechiului Testament,* în M.A. nr.5-8/1957, p. 438

[30] A. Gaudel, *art.cit.,* col. 665

Cortul Sfânt (ISam 2,11) ce se afla în Şilo (I Sam 1,3). Samuel a fost dat în grija lui Eli ce era arhiereu la acea vreme, dar a fost şi judecător peste Israel timp de patruzeci de ani (I Sam. 4,18). Fiii arhiereului, Ofni şi Fineas, slujeau la Cortul sfânt ca şi preoţi, dar dădeau dovadă de multă necredinţă. Aceştia luau carnea de jertfă cuvenită preoţilor mai înainte ca grăsimea să se ardă şi jertfa să se consume (I Sam 2,12-16). Acest fapt era socotit ca o abatere sacrificială gravă a unor sacerdoţi, devenită pricină de sminteală pentru popor: *„păcatul acestor tineri era foarte mare înaintea Domnului, căci ei depărtau lumea de a mai aduce jertfă Domnului"(I Sam 2,17).*

Referindu-ne la timpul profeţilor vechi trebuie să aducem în atenţie atitudinea regelui şi proorocului David (1011-971) faţă de jertfe.

Dacă până la Samuel cultul a avut un caracter preponderent sacrificial, David este cel care va pune în lumină o nouă dimensiune şi anume cea ***doxologică***, prin introducerea Psalmilor la Cortul Sfânt.[31] Cartea I Cronici(16,1,4,6,7,8) ne oferă o informaţie precisă în legătură cu acest fapt: „Astfel au adus chivotul lui Dumnezeu şi l-au aşezat în mijlocul cortului pe care îl făcuse David pentru el şi au înălţat lui Dumnezeu arderi de tot şi jertfe de pace. Apoi a pus la slujbă înaintea chivotului Domnului din leviţi, ca să preaslăvească, să mulţumească şi să preaînalţe pe Domnul Dumnezeul lui Israel...A pus pe preoţii Benania şi Oziel să sune necontenit din trâmbiţe înaintea chivotului legământului lui Dumnezeu. În acea zi , David pentru întâia oară, a dat prin Asaf şi fraţii lui, următorul psalm de laudă Domnului:«Lăudaţi pe Domnul şi chemaţi numele Lui, vestiţi între neamuri lucrurile Lui»".

Cântarea şi poezia Psalmilor biblici au accentuat foarte mult valoarea spirituală a cultului şi totodată au îndemnat la dobândirea virtuţii sfinţeniei şi a ascultării, pentru evreul ce se înscria în practicarea liturgicului la lăcaşul sfânt.

Eficacitatea aşezării psalmilor în contextul cultic iudaic -al Cortului Sfânt şi mai apoi al Templului- este legată în primul rând de fiinţa acestora: „Psalmii nu sunt numai operă omenească, ci în primul rând operă dumnezeiască pentru că poartă amprenta inspiraţiei divine. Duhul Sfânt, prin tainica lucrare a harului Său, a făcut să tresalte cele mai sensibile corzi ale sufletului unor aleşi ai Săi, care exteriorizând profundele lor trăiri interioare, au alcătuit aceste armonioase şi preafrumoase cântări, recunoscute prin originalitatea lor"[32]

David, ca cel mai important autor al Psalmilor, avea convingerea că inspiraţia divină şi profeţia lucrează întru el atunci când psalmodiază: „Duhul Domnului grăieşte prin mine şi cuvântul Lui este pe limba mea"(II Sam 23, 2). Această grăire

---

[31] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cărţile didactico-poetice*, seria Teologică, Ed. Universităţii „Lucian Blaga" Sibiu 2001, art. *Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă*, p. 39

[32] *Ibidem*, p. 38

profetică l-a făcut, alături de alţi autori psalmişti, să reveleze adevăruri folositoare în practicarea unui cult adevărat în care să primeze duhul inimii şi convertirea interioară. În acest sens vom reda câteva alcătuiri din poezia psalmilor a căror sinteză ar putea fi grefată chiar pe cuvintele lui David, „dulcele cântăreţ al lui Israel”[33]:

„Că de-ai fi voit jertfă Ţi-aş fi dat; arderile de tot nu le vei binevoi.
Jertfa lui Dumnezeu: duhul umilit; inima înfrântă şi smerită
Dumnezeu nu o va urgisi”(Ps. 50, 17)

„Jertfă şi prinos n-ai voit, dar trup mi-ai întocmit; Ardere de tot şi jertfă pentru păcat n-ai cerut. Atunci am zis: «Iată vin!»”(Ps.39,9,-10)

„Ascultă, poporul Meu, şi-ţi voi grăi ţie, Israele!... Şi voi mărturisi ţie: Dumnezeu, Dumnezeul tău sunt Eu. Nu pentru jertfele tale te voi mustra, iar arderile de tot ale tale înaintea Mea sunt pururea. Nu voi primi din casa ta viţei, nici din turmele tale ţapi, că ale Mele sunt toate fiarele câmpului, dobitoacele din munţi şi boii. Cunoscut-am toate păsările cerului şi frumuseţea ţarinii cu Mine este. De voi flămânzi, nu-ţi voi spune ţie, că a Mea este lumea şi plinirea ei. Oare, voi mânca carne de taur, sau sânge de ţapi voi bea? Jertfeşte lui Dumnezeu jertfă de laudă şi împlineşte Celui Preaînalt făgăduinţele tale. Şi Mă cheamă pe Mine în ziua necazului şi te voi izbăvi şi Mă vei preaslăvi”(Ps.49,8,16).

„Jertfiţi jertfa dreptăţii şi nădăjduiţi în Domnul”.(Ps.4,5)

„Pomenească toată jertfa ta şi arderea de tot a ta bineplăcută să-I fie. Dea ţie Domnul după inima ta şi tot sfatul tău să-l plinească.” (Ps.19,3-4)

„Jertfa de laudă Mă va slăvi şi acolo este calea în care voi arăta lui mântuirea Mea”. (Ps.49,24)

Dacă în aceste versete din psalmi este scoasă în evidenţă jertfa inimii şi a faptei celei bune, întâlnim referiri în care este condamnată apostazia extremă de la cultul evreiesc şi când spunem acesta ne referim la cultul idolatru, practicat de multe ori sub influenţa popoarelor păgâne cu care Israel a intrat în contact:

„Înmulţitu-s-au slăbiciunile celor ce aleargă după alţi dumnezei. Nu voi lua parte la adunările lor cu jertfe de sânge, nici nu voi pomeni numele lor pe buzele mele”. (Ps. 15,4)

„Şi L-au mâniat pe El cu înălţimile lor şi cu idolii lor L-au întărâtat pe El. Auzit-a Dumnezeu şi S-a mâniat şi a urgisit foarte pe Israel. A lepădat cortul Său din Şilo, locaşul Lui, în care a locuit printre oameni.” (Ps.77,64-66)

„Să se ruşineze toţi cei ce se închină chipurilor cioplite şi se laudă cu idolii lor. Închinaţi-vă Lui toţi îngerii Lui; auzit-a şi s-a veselit Sionul”(Ps.96,7-8)

[33] *Ibidem*, p.40

„Atunci El a ridicat mâna Sa asupra lor, ca să-i doboare pe ei în pustiu, şi să doboare sămânţa lor întru neamuri şi să-i risipească pe ei în toate părţile. Au jertfit lui Baal-Peor şi au mâncat jertfele morţilor şi L-au întărâtat pe El cu faptele lor şi au murit mulţi dintre ei. Şi au slujit idolilor lor şi s-au smintit. Şi-au jertfit pe fiii lor şi pe fetele lor idolilor, au vărsat sânge nevinovat, sângele fiilor lor şi al fetelor lor, pe care i-au jertfit idolilor din Canaan şi s-a spurcat pământul de sânge. S-au pângărit de lucrurile lor şi s-au desfrânat cu faptele lor. Atunci S-a aprins de mânie Domnul împotriva poporului Său şi a urât moştenirea Sa" (Ps. 105, 26-29,36-40)

Din psalmii ce i-am adus în atenţie reiese similitudinea gândirii psalmiştilor cu cea a profeţilor în ce priveşte sacrificiile iudaice, şi unii şi alţii „contribuind la purificarea noţiunii prea materialiste de sacrificiu şi la dezvăluirea faptului că în această atitudine complexă a celui ce oferă sacrificiul, primatul aparţine elementului, actelor morale de ascultare, acţiunilor de gingăşie spirituală, de căinţă"[34]

Cuvântul revelat al Vechiului Testament aduce în lumină şi atitudinea cultică a profetului Ilie, ce a activat în sec. IX, în Regatul de Nord al lui Israel. Misiunea principală a profetului era de a combate idolatria. Cauza exacerbării ei era înclinarea spre păgânism a regelui Ahab (874-853). Acesta, datorită soţiei sale, a început să slujească la Baal căruia îi ridicase un templu în Samaria şi totodată a introdus şi cultul zeiţei Astarta, răspândit cu precădere în Fenicia (I Regi 16, 31-33). Pentru slujirea şi întreţinerea cultului idolesc au fost rânduiţi patru sute cincizeci de prooroci ai lui Baal şi patru sute Aşerei (stâlp de lemn, sfinţit în cinstea zeiţei Astarta), întreţinuţi pe cheltuiala Izabelei (I Regi 18, 19). Acestora Ilie Tesviteanul le-a propus o întâlnire pe muntele Carmel, înaintea a tot poporul, ca să se adeverească a cărui jertfă este adevărată. Cu toată stăruinţa proorocilor lui Baal jertfa lor nu s-a aprins. ***La vremea jertfei de seară Ilie proorocul a înălţat o rugăciune cutremurătoare către Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov*** (I Regi 18, 36-37). Dumnezeu a ascultat glasul lui Ilie „şi s-a pogorât foc de la Domnul şi a mistuit arderea de tot şi lemnele şi pietrele şi ţărâna şi a mistuit şi toată apa care era în şanţ. Şi tot poporul, când a văzut aceasta, a căzut cu faţa la pământ şi a zis: «Domnul este Dumnezeu, Domnul este Dumnezeu!»"(v.38,39)

Acest episod scripturistic atestă faptul că la baza actului sacrificial a stat rugăciunea pornită din inimă curată. Ilie a relizat mai întâi în persoana lui sfinţenia

[34] A. Gaudel, *art.cit*, col. 66635 pentru viaţa sa ascetică şi pentru deplina ascultare faţă de Dumnezeu, tradiţia patristică l-a văzut pe Ilie ca precursor al monahismului; vezi Sora Éliane Poirot, *Ilie Proorocul arhetipul monahului,* în colecţia „Homo symbolicus", trad. de Marilena Andrei, Editura Anastasia 1999, 268 p.

prin post, rugăciune şi ascultare[35], iar în sacrificiul de pe Carmel exteriorizează starea sa interioară de dispoziţie totală pentru intrarea în comuniune cu Dumnezeu prin jertfă. Pe Carmel *jertfa lui Ilie propovăduieşte poporului monoteismul*, producând o renunţare imediată la idolatrie. *Jertfa precede minunea, dar o şi mijloceşte;* şi istoria biblică a dovedit din plin ce rol major au avut minunile în păstrarea credinţei poporului ales.

2.2 Atitudinea profeţilor noi

Când ne referim la profeţii noi sau posteriori avem în vedere pe cei şaisprezece profeţi ce ne-au lăsat în scris profeţiile lor, şi a căror cărţi sunt cuprinse în canonul Scripturii Vechiului Testament. Aceştia au activat începând cu sec. VIII şi până în sec. IV.[36]

În misiunea lor răsbat cu putere două dimensiuni ce caracterizează cadrul profetic iudaic - ***pregătirea venirii lui Mesia şi realizarea pocăinţei.*** În acest sens în tradiţia talmudică găsim consemnat: „Fiecare profet a profetizat numai pentru zilele lui Mesia şi a predicat pocăinţa"(Berahot, 34b)[37]. Cele două dimensiuni se vor regăsi şi în atitudinea lor faţă de cultul sacrificial, şi anume ***mesianismul*** în relaţia tipologică ce dezvăluie sacrificiile vechi ca prefigurare a jertfei unice a lui Hristos-Ebed Yahve, iar ***pocăinţa*** ca element fundamental ce motivează jertfele şi fereşte sau întoarce pe credinciosul evreu din calea idolatriei.

Situaţia religios-istorică în care au activat profeţii noi

Atitudinea profeţilor posteriori faţă de cultul sacrificial este strâns legată de contextul religios-istoric în care şi-au desfăşurat misiunea, iar trasarea câtorva coordonate în acest sens înlesneşte înţelegerea viziunii profetice.

Dezbinarea monarhiei unice a lui Israel a avut loc în anul 933 î.Hr. când au luat fiinţă cele două Regate: **Israel sau Efraim (N)** – *format din 10 seminţii cu capitala la Samaria* – **şi Iuda (S)**- *seminţiiile Iuda, Simeon şi partea sudică a seminţiei lui Veniamin, cu capitala la Ierusalim.*

Încă începând cu primul rege al Regatului de Nord religia monoteistă evreiască are de suferit, Ieroboam I producând o apostazie de la închinarea tradiţională în

---

[35]Pentru viaţa sa ascetică şi pentru deplina ascultare faţă de Dumnezeu, tradiţia patristică l-a văzut pe Ilie ca precursor al monahismului; vezi Sora Éliane Poirot, *Ilie Proorocul arhetipul monahului*, în colecţia „Homo symbolicus", trad. de Marilena Andrei, Editura Anastasia 1999, 268 p.

[36] cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profeţii...*, p. 140

[37] A. Cohen, *op.cit.*, p.196

Templul din Ierusalim. Acesta a introdus cultul viţelului de aur, construind altare păgâneşti la Dan şi Betel. Totodată a rânduit preoţi nelevitici şi a introdus sărbători noi(I Regi 12, 28-33). Această atmosferă de sincretism religios format din elemente religioase iahviste şi culte idolatre va persista şi sub ceilalţi regi al lui Israel, ducând regatul la decădere (în primul rând spirituală), care a culminat în anul 722 î. Hr. cu căderea în robia Asiriei. Dumnezeu, prin proorocii pe care i-a ales, a vestit poporului neîncetat îndreptarea şi pocăinţa.

Secolul IV îHr marchează în istoria fostului Regat de Nord existenţa unui alt element sincretist-religios şi anume Templul ridicat pe Muntele Garizim[38], devenit centrul cultic pentru populaţia samarineană, formată din evreii ce n-au fost duşi în robie şi populaţiile păgâne aduse de cuceritorii asirieni.

În Regatul Israel alături de profeţii vechi, Ilie şi Elisei, au activat doar Amos şi Osea.

În ce priveşte Regatul de Sud(Iuda) remarcăm rolul de garant moral-religios pe care l-a avut Templul din Ierusalim, un simbol ec s-a năruit odată cu invazia babiloniană(587 îHr), dar reconstruit, după întoarcerea din robie, sub îndrumarea Arhiereul Iosua şi a Prinţului Zorobabel (I Ezdra 5).

Revenind la perioada celui dintâi Templu trebuie să remarcăm o scădere a religiozităţii poporului, manifestată mai ales prin indiferentism şi practicarea unui cult sacrificial formal. Asistăm în acestă perioadă la o acentuare cantitativă a jertfelor, conturându-se o credinţă greşită potrivit căreia însuşi victima poate aduce îndreptarea, fără a mai fi necesară o practicare a credinţei şi faptei bune. Profeţii au combătut „toate sacrificiile aduse după obiceiul păgânilor, care vedeau în ele numai mijloace de a constrânge divinitatea pentru anumite scopuri după principiul-«do ut des»(n.n *dăruiesc ca tu să dăruieşti*)"[39]

Pe lângă problemele legate de falsa practicare a religiei tradiţionale, în Regatul de Sud, la fel ca şi în Nord, întâlnim şi forme de cult sacrificial idolatru. Existau sanctuare cu jertfelnice păgâne de la Ghibeea până la Beer Şeba(cf. II Regi 23, 8.). Elemente idolatre au pătruns chiar şi în Templu din Ierusalim-obiecte cultice pentru adorarea zeităţilor canaanite: Baal (*zeul războiului şi al cerului dar şi al vegetaţiei*[40]), Astarta (*tovarăşa lui Baal, zeiţa fecundităţii şi în plus şi a războiului*[41]), Moloh (*zeul«mâncător de prunci»,deoarece i se aduceau jertfe umane îndeosebi copii*[42]).

---

[38] Data construcţiei acestui templu este fixată de Iosif Flaviu cam prin 332 î.Hr. A fost distrus de Ioan Hircan în 129 îHr., cf. Pr. Prof. Dr. D. Abrudan; Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Arheologia biblică* (manual pentru Facultăţile de Teologie), Ed. I.B.M.B.O.R., Buc. 1994, p. 182.

[39] Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 478; lat. „do ut des" – expresie ce se traduce „dăruiesc ca şi tu să dăruieşti"

[40] Pr. Atanasie Negoiţă, *Religia canaanită,* în ST. nr. 9-10/1959, p. 547

[41] *Ibidem,* p. 548

[42] *Ibidem,* p. 547

Lupta împotriva practicării de către poporul ales a unui astfel de cult întinat a făcut obiectul reformei religioase întreprinse de regele Iezechia (715-686)-cf.II Regi 18,3-7 şi mai ales de Iosia (639-609)-cf. II Regi 23.

Strădania acestor regi a fost dublată de cea a profeţilor ce au activat în Regatul lui Iuda, în perioada anteexilică(Isaia, Miheia, Naum, Sofonie, Avacum, Ieremia), chiar în captivitatea babilonică(Iezechiel şi Daniel) dar şi în perioada post-exilică(Agheu, Zaharia, Avdie, Ioil, Maleahi)[43]

Atitudinea cultică conform referatelor scripturistice

Profetul Amos deşi era originar din Regatul de Sud (localitatea Tecoa, la sud de Ierusalim), misiunea sa profetică a desfăşurat-o în Israel (cf. Am. 1,1).

Aşa cum reiese din cartea sa, Dumnezeu l-a trimis în primul rând să biciuiască idolatria şi moravurile corupte din Betel: *„Că în ziua în care voi pedepsi fărădelegile lui Israel, voi răsturna altarele cele din Betel şi coarnele jertfelnicului vor fi sfărâmate şi vor cădea pe pământ."(3,14)*

Aceiaşi idolatrie o întâlneşte profetul şi în Ghilgal, mânia profetului fiind manifestată prin ironia ce-i îndeamnă pe evrei să păcătuiască în continuare, dar de fapt exprimând gravitatea păcătoşeniei şi depărtarea de sensul monoteist al jertfelor: *„«Veniţi la Betel şi păcătuiţi şi în Ghilgal înmulţiţi fărădelegile! De dimineaţă aduceţi jertfele voastre, şi la fiecare trei zile zeciuielile voastre! Puneţi înainte prinoase cu aluat ca jertfă de laudă, vestiţi, trâmbiţaţi prinoasele voastre cele de bunăvoie; că aceasta vă place vouă, copii ai lui Israel", zice Domnul Dumnezeu. »"(4,4-5)*

În capitolul 5,21-25 Amos vesteşte în chip radical mânia lui Dumnezeu: *„Urât-am, dispreţuit-am prăznuirile voastre şi **nu** (*ebr. ***lo-*** ‘Čl*) simt nici o plăcere pentru sărbătorile voastre. Când Îmi veţi aduce arderi de tot şi prinoase, **nu** le voi binevoi şi la jertfele de mâncare grase ale voastre **nu** voi pleca ochii. Depărtează de la Mine zgomotul cântecelor tale, că nu am plăcere să ascult cântarea alăutelor tale! Şi judecata se va năpusti ca apa şi judecata ca un şuvoi furios. Voi cei din casa lui Israel, Mi-aţi adus, oare, jertfe şi prinoase în pustiu, vreme de patruzeci de ani?"*

Limbajul dur, categoric folosit aici ridică întrebări ce trebuie puse pentru toţi profeţii: oare au fost ei nişte reformatori radicali, au respins cu totul cultul sacrificial? Împărtăşim şi noi răspunsul la această întrebare aşa cum a fost exprimat de teologul Roland de Vaux, pornind chiar de la textul din Amos 5,21-23 şi Ier. 7,21-22 cu aplicabilitate pentru toate textele profetice ce ar lăsa să se înţeleagă o condamnare

---

[43] Ordinea cronologică cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profeţii...*, p.140 – perioada activităţii profetului Iona este incertă

totală a cultului sacrificial: „negația exprimată în mod absolut trebuie să fie luată în sens relativ, este o «negație dialectică» din care putem cita alte exemple în ebraică sau în greaca Noului Testament: «Nu așa, ci așa», este un mod de a spune «Nu mai mult asta decât cealaltă»[...]Profeții se opun formalismului unui cult exterior căruia nu-i răspund dispozițiile inimii, Is. 29,13, ei sunt în rolul lor de predicatori; textele sacerdotale, care sunt ritualuri, nu vor trebui să spună lucrul acesta, dar ele îl subânțeleg în mod evident: sacrificiul nu este un act religios eficace decât dacă oferitorul este bine dispus"[44]

În vremea ***profetului Osea***(~755-722) denaturarea cultului ia proporții alarmante. În cartea sa abundă textele în care Dumnezeu condamnă idolatria, și mai ales cultul vițelului de aur atât de practicat în Samaria:

„Ei aduc jertfe pe vârfurile munților și tămâieri pe înălțimea colinelor, sub stejari, plopi și terebinți, căci umbra este bună. Iar dacă fiicele voastre se desfrânează și nurorile voastre sunt prea desfrânate; Vântul îi va strânge în aripile sale și rușinea îi va cuprinde din pricina jertfelor lor." (4,13,19)

„Samaria aduce jertfă unui vițel; mânia Mea stă aprinsă împotriva lor. Până când pot să rămână ei nepedepsiți? Că el este din Israel, un meșter l-a lucrat, dar el nu este Dumnezeu. Să fie sfărâmat în bucăți vițelul Samariei"(8,5-6)

„Pentru vițelul din Bet-Aven, locuitorii din Samaria sunt plini de mare grijă, ba chiar vor plânge preoții lui și poporul său și se vor tângui pentru comorile lui care se irosesc." (10,5)

„Și acum ei păcătuiesc din nou; și-au făcut chipuri turnate din argintul lor după felul idolilor - lucru de mână de meșter sunt toți! Și ei le zic: «Aceștia sunt dumnezeu!» Ei dau ajutor oamenilor. Pentru aceasta ei se închină sărutând vițeii cei de aur" (13, 2)

Dragostei divine poporul a răspuns cu rătăcirea și cu falsa închinare: *„Cu cât Eu îi chemam, cu atât fugeau de dinaintea Mea și jertfeau baalilor și aduceau tămâieri chipurilor cioplite de idoli." (11,2)*

Osea este cel care ne-a lăsat profunzimea cuvântului: ***„Că milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot "(6, 6)***[45]. *Sunt cuvinte pe care Însuși Mântuitorul Iisus Hrisos le-a rostit ca fiind ale Sale:- Mt. 9,13 și* 12,7- *a doua oară combătând în mod direct formalismul cras al fariseilor,*

---

[44] Roland de Vaux, *Les Institutions de L' Ancien Testament,* Les Édition du Cerf, 1991, vol. II, p.345

[45] „Aceasta nu înseamnă pur și simplu renunțarea completă la jertfe, ci un accent pus acolo unde este nevoie" (J.J. Ravees, art. *Sacrifice in The Old Testament,* in *International Standard Bible Encyclopedia,* preluat de pe site-ul http://bibletelos.org

ce-i acuzau pe ucenici că au smuls sâmbăta spice să mănânce. Domnul îi apostrofează: „Dacă ştiaţi ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă, *n-aţi fi osândit pe cei nevinovaţi". Într-adevăr, versetul din Osea subliniază adevăratele virtuţi ce sunt preţuite: mila şi cunoaşterea lui Dumnezeu, adică* fapta-**praxis-** *şi* contemplarea- **theoria.** *Acestea vor deveni principalele dimensiuni ale ascezei creştine. Profunzimea împletirii dintre* **praxis** *şi* **theoria,** *ca fundamente ale adevăratei închinări mântuitoare, este grefată încă o dată de prooroc:* "Semănaţi-vă **fapte bune**, căci numai aşa veţi secera **milostivire**; prefaceţi ţelina în ogoare ale **cunoaşterii de Dumnezeu** şi căutaţi pe Domnul, ca El să vină şi să vă îndestuleze de roade mântuitoare!" (10, 12)

Necredinţa lui Israel şi persistearea în păcătoşenie a atras mânia lui Dumnezeu, Care anunţă captivitatea asiriană „Să se întoarcă în Egipt[46]!" (8,13). *Pentru că n-au ştiut să folosească jertfele în realizarea legăturii cu Dumnezeu cel adevărat, în robie acestea vor înceta, aducând o foame duhovnicească:* „Nu vor mai aduce Domnului nici o turnare de vin şi nici nu-I vor mai pregăti vreo jertfă. Ca o pâine de jale este pâinea lor; toţi cei care vor mânca din ea vor fi necuraţi, că pâinea lor slujeşte numai pentru potolirea foamei lor şi nu va fi adusă în templul Domnului" (9, 4)

Osea anunţă că Dumnezeu, în marea Sa dragoste şi îndurare, în păstrarea promisiunilor de credincioşie, cheamă poporul la pocăinţă şi la descoperirea adevăratelor mijloace de adorare divină: „Întoarce-te, Israele, la Domnul Dumnezeul tău, că tu te-ai poticnit din pricina fărădelegii tale! Găsiţi rugi de pocăinţă, întoarceţi-vă către Domnul şi-I ziceţi Lui: «Iartă-ne orice fărădelege, ca să ne bucurăm de milostivirea Ta şi să aducem, în loc de tauri, lauda buzelor noastre»"(14, 2-3)

Trăsătura dominantă a atitudinii ***Profetul Isaia*** în ce priveşte actele sacrificiale este aceea de luptă susţinută împotriva formalismului grosier practicat de conaţionalii săi. Încă de la începutul cuvântării sale Isaia deplânge Sionul, desbrăcat de slavă prin nimicnicia păcatelor poporului: „*Vai ţie, neam păcătos, popor împovărat de nedreptate, soi rău, fii ai pieirii! Ei au părăsit pe Domnul, tăgăduit-au pe Sfântul lui Israel, întorsu-I-au spatele. Sionul ajuns-a ca o colibă într-o vie, ca o covercă într-o bostănărie, ca o cetate împresurată!"(1,4,8)*

Atitudinea „fariseică" manifestată de popor, în relaţia sa cu Dumnezeu, este similară cu falsa închinare, ducând la pervertirea inimii: „*Şi a zis Domnul: «De*

---

[46] Egipt – aici în sens geografic, ca parte integrantă din Imperiul Asiriei, dar poate fi privit şi în sens alegoric, deoarece Egiptul, în scrierile patristice este văzut ca un tărâm al păcatului; un exponent al stării de păcătoşenie

aceea poporul acesta se apropie de Mine cu gura şi cu buzele Mă cinsteşte, dar cu inima este departe, căci închinarea înaintea Mea nu este decât o rânduială omenească învăţată de la oameni»."*(29,13)*

Întâlnim şi la Isaia duritatea expresiilor ce înfierează practica jertfelor în neconformitate cu voinţa divină, Dumnezeu „suspină" privind la răutatea poporului şi îi cere acestuia virtutea sufletului şi fapte bune, mai mult ca oricând:

„Ce-mi foloseşte mulţimea jertfelor voastre?, zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci şi de grăsimea viţeilor graşi şi nu mai vreau sânge de tauri, de miei şi de ţapi! Când veneaţi să le aduceţi, cine vi le ceruse? Nu mai călcaţi în curtea templului Meu! Nu mai aduceţi daruri zadarnice! Tămâierile Îmi sunt dezgustătoare; lunile noi, zilele de odihnă şi adunările de la sărbători nu le mai pot suferi. Însăşi prăznuirea voastră e nelegiuire! Urăsc lunile noi şi sărbătorile voastre sunt pentru Mine o povară. Ajunge! Când ridicaţi mâinile voastre către Mine, Eu Îmi întorc ochii aiurea, şi când înmulţiţi rugăciunile voastre, nu le ascult. Mâinile voastre sunt pline de sânge; spălaţi-vă, curăţiţi-vă! Nu mai faceţi rău înaintea ochilor Mei. Încetaţi odată! Învăţaţi să faceţi binele, căutaţi dreptatea, ajutaţi pe cel apăsat, faceţi dreptate orfanului, apăraţi pe văduvă!" (1,11-17)

În acest pasaj şi nu numai, sacrificiile sunt pomenite alături de pelerinaje şi sărbători, putându-se înţelege că profeţii au condamnat întreg cultul exterior. Cum ei nu au condamnat, totuşi, Templul, ni-i putem imagina ca partizani ai unui sanctuar fără sacrificii, ceea ce ar face din ei protestanţi ai Vechiului Testament. Mergând mai departe vedem, însă, că Is. 1,15 citează după jertfe şi sărbători *rugăciunea - «când înmulţiţi rugăciunile voastre, nu le ascult»*- dar nimeni nu va putea admite că profeţii au condamnat rugăciunea: argumentul conduce aşadar la absurd şi se distruge pe sine. Textele de acest gen nu pot însemna că profeţii au condamnat în mod absolut jertfele prin ele însele.[47]

În viziunea cutremurătoare despre Templul Domnului (6,1-7) Isaia face o referire la jertfelnic spunând : *„Atunci unul dintre serafimi a zburat spre mine, având în mâna sa un cărbune, pe care îl luase cu cleştele de pe jertfelnic. Şi l-a apropiat de gura mea şi a zis: «Iată s-a atins de buzele tale şi va şterge toate păcatele tale, şi fărădelegile tale le va curăţi»"(v.6-7).*[48] Desprindem de aici ideea că jertfa pe care Dumnezeu o bine-primeşte atrage după sine iertarea şi curăţenia sufletească.

Cartea profetului Isaia ne pune înainte virtuţile pe care Dumnezeu dorea să le dobândeacă credinciosul evreu pentru realizarea adevăratei religiozităţi: *dreptatea,*

---

[47] Roland de Vaux, *op.cit.*, vol. II, p.344

[48] Acest pasaj reprezintă textul teologic de referinţă pentru prefigurarea Sf. Euharistii în Vechiul Testament

cinstea, săvârşirea necontenită a binelui (33,15; 56,1), filoxenia (58,7), caritatea (58,10), cinstirea dreaptă a zilei de odihnă (şabatul) (58, 13; 56, 2, 6); postul faptei (58, 3,14), smerenia, duhul umilit şi ascultarea (66,1-2). În opoziţie cu acestea păcatele sunt condamnate cu tărie de profet, care în cap. 59,12-13 surprinde starea duhovnicească precară într-un limbaj de spovedanie: *„Că păcatele noastre s-au înmulţit înaintea Ta şi nelegiuirile sunt mărturie împotriva noastră; fărădelegile noastre sunt de faţă şi faptele noastre nelegiuite le ştim:* ***Necredinţa şi tăgada Domnului, căderea de la credinţa în Dumnezeu, grăirea minciunii şi răzvrătirea, născocirea şi cugetarea la lucruri viclene.*** *"*

Faptul că poporul biblic a avut la dispoziţie sacrificiile ca mijloace externe de adorare a lui Dumnezeu, n-a fost suficient, dacă ele au rămas doar la nivelul formei, nelucrând sfinţenia: *„Tu nu Mi-ai junghiat nici măcar o oaie ca ardere de tot şi cu jertfă sângeroasă tu nu M-ai preaslăvit. Eu nu te-am supărat cerând prinoase şi nu te-am împovărat cu jertfe de tămâie. Tu n-ai cumpărat pe bani miresme pentru Mine şi de grăsimea jertfelor tale tu nu M-ai săturat, ci M-ai copleşit cu păcatele tale şi cu fărădelegile tale tu M-ai chinuit." (43,23-24).* Practica formală a jertfei este asemănătoare idolatriei: *„Cel ce junghie un bou şi în acelaşi timp omoară un om, cel ce jertfeşte o oaie şi în acelaşi timp rupe gâtul unui câine, cel ce aduce prinos şi în acelaşi timp aduce sânge de porc, cel ce aduce jertfă de tămâie şi în acelaşi timp se închină la idoli, - toţi aceştia şi-au ales căi nelegiuite şi în urâciunile lor trăieşte sufletul lor."(63,3)*

Cultul lipsit de fiorul sfinţeniei era săvârşit chiar de către cei cetrebuiau să fie liderii spirituali ai poporului: *„Căpeteniile tale au pângărit altarul Meu. Pentru aceasta am dat pe Iacov pierzării şi pe Israel spre bătaie de joc!"(43,28)*

Deşi Dumnzeu vesteşte poporului pedeapsa captivităţii babilonice, niciodată nu încetează să pomenească îndurarea şi dragostea ce o poartă pentru poporul ales: *„Dar tu, Israele, sluga Mea, Iacove, pe care te-am ales, sămânţa lui Avraam, iubitul Meu!... Nu te teme, că Eu sunt cu tine, nu privi cu îngrijorare, că Eu sunt Dumnezeul tău. Eu îţi dau tărie şi te ocrotesc şi dreapta Mea cea tare te va sprijini."(41,8,10)*; *„O clipă te-am părăsit, dar cu mari îndurări te iau lângă Mine"(54,7)*

Este o trăsătură aparte a profeţiei lui Isaia aceea de a vesti ameninţări, dar totodată consolează poporul permanet. Pentru aceasta Isaia a fost numit *„profetul îndurării divine".*

Isaia anunţă universalitatea mîntuirii, a jertfei şi a lăcaşului de închinare: *„Şi pentru străinii alipiţi de Domnul ca să slujească şi să iubească numele Domnului şi să fie slujitorii Săi, toţi câţi păzesc ziua de odihnă ca să nu fie pângărită şi stăruie în legământul Meu, pe aceştia îi voi aduce în muntele cel sfânt al Meu şi îi voi bucura în locaşul Meu de rugăciune. Arderile lor de tot şi jertfele lor vor fi*

primite pe altarul Meu; căci templul Meu, locaş de rugăciune se va chema pentru toate popoarele!" (56, 6-7) Această profeţie s-a împlinit în jertfa unică şi universală a Mântuitorului Iisus Hristos, Cel Care a primit să fie răstignit şi Care *„ca un miel spre junghiere s-a adus şi ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund aşa nu şi-a deschis gura sa"(53,7)*

Profetul Miheia exprimă cu claritate voia divină conform căreia poporul să înţeleagă că adevăratul dar pe care trebuie să-l aducă mai întâi Domnului este cel al pocăinţei sufleteşti. Înoirea spirituală trebuie făcută în spiritul duhovnicesc al Legii şi nu în cel formalist. Înfăţişarea înaintea Domnului nu presupune un sacrificiu exprimat în mulţimea animalelor, ci mai degrabă în mulţimea virtuţilor dobândite cu credincioşie: *„«Cu ce mă voi înfăţişa înaintea Domnului şi mă voi pleca înaintea Dumnezeului celui Preaînalt? Înfăţişa-mă-voi cu arderi de tot, cu viţei de un an? Dar, oare, Domnului Îi vor plăcea miile de berbeci, zecile de mii de râuri de untdelemn? Oare Îi voi da pe cel dintâi născut al meu ca preţ pentru fărădelegea mea şi rodul pântecelui meu pentru păcatul sufletului meu?» Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine:* ***dreptate***, ***iubire*** *şi* ***milostivire*** *şi cu* ***smerenie*** *să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău!" (6, 6-8)*. Calea pe care trebuie să meargă credincioşii evrei este categoric trasată, „dacă vor să-şi ia cât de cât în serios obligaţiile ce le au prin legământ, dreptatea care caracterizează natura lui Dumnezeu trebuie să fie reflectată în poporul lui Dumnezeu tot în virtutea acestui legământ".[49]

Observăm o asemănare între această profeţie a lui Miheia şi cea din Isaia 1,11-17. O posibilă explicaţie este perioada aproximativ comună (730-683) în care cei doi şi-au desfăşurat activitatea în Regatul de Sud, răspunzând aceloraşi situaţii de criză spirituală. Aceasta reiese şi din alte pericope profetice.

Profetul Miheia deşi nu a profeţit în Regatul de Nord face profeţii şi pentru acesta. El condamnă cultul idolatru al Samariei, anunţând distrugerea: *„Toate chipurile ei cele cioplite vor fi doborâte, toată bogăţia adunată din preţul desfrânării va fi arsă în foc şi toate chipurile ei de idoli le voi face una cu pământul; căci din plată de desfrânată i-a adunat şi în plată de desfrânată se vor preface!"(1, 7)*

Pentru Iuda prooroceşte distrugerea Ierusalimului şi a Templului Sfânt-centrul cultic suprem al poporului biblic; toate acestea din pricina fărădelegii săvârşite de la căpeteniile regale până la preoţi şi popor: *„Deci, din pricina voastră, Sionul va fi arat cu plugul ca o ţarină şi Ierusalimul va fi prefăcut într-un morman de ruine şi muntele templului va ajunge o înălţime acoperită cu pădure!"(3,12)*

---

[49] R. K. Harrison, art. *Mica, profeţia lui*, în *Dicţionar biblic*, Ed. „Cartea Creştină", Oradea 1995, p. 837

Referințele cu privire la cultul sacrificial lipsesc din cartea ***proorocului Naum***; cel mult ne atrage atenția profeția despre distrugerea cultului idolatru din Ninive, odată cu întreaga cetate -ultima capitală a Asiriei distrusă în anul 621 îHr. de o coaliție alcătuită din mezi, babilonieni și sciți- *„Și iată ce a poruncit Domnul pentru tine: «Nu vor mai fi urmați cu numele tău; din casa dumnezeilor tăi voi sfărâma chipurile cioplit și turnate și mormântul tău îl voi pregăti, căci de puțin preț ai fost»" (1, 14)* Implinirea acestei profeții va pune capăt unui capitol de puternică influență păgână ce a exercitat-o Asiria în mijlocul poporului ales.

Profetul Sofonie face o referire sacrificială specială, atunci când zice: *„Temeți-vă de fața Domnului Dumnezeu, că aproape este ziua Domnului, că Domnul și-a pregătit **jertfa** și i-a sfințit pe cei ce i-au chemat. Și va fi că'n ziua **jertfei** Domnului Eu mă voi răzbuna pe cei puternici și pe casa regelui și pe cei ce s-au îmbrăcat în haină străină."(1,7-8)*[50] Din aceste versete reiese ideea de jertfă adusă de Însuși Dumnezeu. Înțelesul este că „uciderea dușmanilor este o jertfă pe care Dumnezeu Și-o aduce Sieși"[51]

Sofonie predică pedeapsa divină pentru cei din Regatul lui Iuda ce cred că pot realiza o dublă închinare, adresată în același timp și lui Dumnezeu dar și idolilor: *„Și voi întinde mâna Mea împotriva lui Iuda și împotriva tuturor locuitorilor din Ierusalim și voi distruge din locul acesta pe Baal până la ultimele lui rămășițe, numele slujitorilor săi, împreună cu al preoților; și pe toți cei ce se închină, pe acoperișuri, oștirii cerului, și pe toți cei ce slăvesc pe Domnul, dar se jură și pe Milcom; Pe cei ce se întorc de la Domnul, pe cei care nu-L caută pe Domnul și năzuiesc spre El"(1, 4-6).*

Mântuitorul Iisus Hristos atrage atenția despre pericolul dublei închinări, zicând: *„Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va alipiși pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți și lui Dumnezeu și lui Mamona"(Mt. 6,24).*

Proorocul Avacum, ce a propovăduit celor din Iuda pedeapsa lui Dumnezeu prin caldeii năvălitori, pune o întrebare retorică, cu simbol de mărturisire, despre sfințenia și veșnicia divină, totodată accentuând că menirea poporului era de a

---

[50] Am citat aceste versete cf. traducerii IPS Bartolomeu Anania, *Biblia sau Sf. Scriptură,-ed. jubiliară,* care redă termenul Septuagintei την θησιαν (Ac.) prin jertfă. Acest termen este în concordanță și cu textul masoretic ce folosește termenul זבח (zebach)– jertfa, cf. Biblia Hebraica, ed. Rudolf Kitel, Stuttgart 1973. *Biblia sinodală,* ed. 1991 traduce cu termanul „ospăț".

[51] *Biblia sau Sf. Scriptură-ed. jubiliară,* p.1184 nota d

săvârşi în primul rând dreptatea şi rânduielile lui Dumnezeu: *„Nu eşti Tu, oare, din străvechile vremuri, Domnul Dumnezeul meu, Sfântul meu? Tu, Care nu poţi muri! Tu, Doamne, ai rânduit acest popor spre dreptate şi pe stâncă Tu l-ai întărit, ca să săvârşească drepte rânduieli." (1, 12)*

Proorocul arată deşertăciunea idolilor în raport cu Templul Sfânt-locul prezenţei reale a lui Dumnezeu Cel adevărat: *„La ce slujeşte un chip cioplit, ca să-l facă meşterul său? Un chip turnat şi o proorocie mincinoasă, ca să-şi pună nădejdea în ele cel care le face, făurind idoli fără glas? Vai de cel care zice lemnului: «Deşteaptă-te!» şi pietrei mute: «Trezeşte-te!» Ne poate ea învăţa? Poleită cu aur şi cu argint, ea nu are în ea suflare de viaţă. Dar Domnul este în templul Său cel sfânt; pământule întreg, taci înaintea Lui!"(2, 18-20)*

Între profeţii ce au a activat în Regatul de Sus, ***Ieremia*** ocupă un loc special, ca unul ce a fost martor al cuceririi Ierusalimului şi a dărâmării Templului în anul 587 î. Hr. de către Regele Nabucodonosor al Babilonului.(Ier. 23; 52, 12 ş.u; II Cron. 36, 15-21).

Decăderea religioasă în Regatul lui Iuda atinsese pragul de jos, pedeapsa divină era iminentă. Cultul idolatru era practicat peste tot, iar profetul Ieremia, în cartea sa, descrie acest fapt (1, 15-16; 2, 20-27; 3, 8-9; 5, 7,19; 18,14 ; 44, 2-3, 21-23), certând cu mâhnire: *„Dar unde-ţi sunt, Iudo, dumnezeii care ţi i-ai făcut? Să se scoale şi să te izbăvească la vreme de necaz, dacă pot! Căci câte cetăţi ai, atâţia sunt şi dumnezeii tăi. "(2, 28).* Forma cultică păgână extremă, practicată şi aceasta în Iuda, se manifesta prin jertfele umane aduse zeului Molh: *„Au făcut locuri înalte lui Baal în valea fiilor lui Hinom, ca să treacă prin foc pe fiii lor şi pe fiicele lor în cinstea lui Moloh, ceea ce Eu nu le-am poruncit, şi nici prin minte nu Mi-a trecut că ei vor face această urâciune, ducând în păcat pe Iuda"(32,35)*

În privinţa sacrificiilor iudaice, Ieremia se confrunta cu aceaşi situaţie de formalitate şi exacerbare a ritului în detrimentul cultului interior:

„La ce Îmi este bună tămâia care vine din Şeba şi scorţişoara din ţară depărtată? Arderile de tot ale voastre nu le voiesc şi jertfele voastre Îmi sunt neplăcute"(6, 20)

„Ce cauţi, iubitul Meu popor, în templul Meu, când în acesta se săvârşesc atâtea netrebnicii? Jertfele nu-li vor ajuta când, făcând rău, te bucuri." (11, 15.)

„De vor posti, nu voi auzi strigarea lor; de vor aduce arderi de tot şi prinoase, nu voi primi, ci cu sabie, cu foamete şi cu molimă îi voi pierde".(14, 12)

Jerfele nu sunt criticate în fiinţa lor ci această atitudine a profeţilor vine să repună în lumină rolul primordial al dimensiunii interioare pentru credincios; "fără

dispoziţia inimii sacrificiul se reduce la un gest van şi ipocrit; ca sentiment pervertit care-I displace lui Dumnezeu."[52]

În antiteză cu modul greşit de sacrificiu practicat de coreligionarii săi, Ieremia dezvoltă o adevărată ***teologie a inimii*** cu multiple conotaţii.

În primul rând arată că sacerdoţii adevăratului cult vor trebui să slujească după inima Domnului: *„Întoarceţi-vă, voi copii căzuţi de la credinţă, zice Domnul, că M-am unit cu voi şi vă voi lua câte unul de cetate şi câte doi de seminţie şi vă voi aduce în Sion. Apoi vă voi da păstori după inima Mea, care vă vor păstori cu ştiinţă şi pricepere."(3,14-15).*

Drumul pocăinţei poporului nu începe cu mulţimea jertfelor, ci cu metanoia inimii: *„Ierusalime, spală răul din inima ta, ca să te izbăveşti! Până când se vor sălăşlui în tine cugete necredincioase?"(4, 14.)*

În viziunea profetică a lui Ieremia inima va fi locul unde Dumnnezeu va încrusta noul legământ, va fi depozitul revelaţional ce poate asigura hrana necesară împlinirii voii dumnezeieşti: *„Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinţii lor în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deşi Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acela, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor."(31,31-34)*

Profetul Ieremia perecizează cu claritate faptul că Templul prin el însuşi şi prin actele liturgice externe nu poate lucra sfinţenia cerută de Yahve, dacă poporul persistă în false închinări şi fărădelegi. Este un cuvânt rostit de prooroc chiar din uşa lăcaşului sfânt(cf.7,1-2): *„Cum? Voi furaţi, ucideţi şi faceţi adulter; juraţi mincinos, tămâiaţi pe Baal şi umblaţi după alţi dumnezei, pe care nu-i cunoaşteţi, şi apoi veniţi să vă înfăţişaţi înaintea Mea în templul Meu, asupra căruia s-a chemat numele Meu, şi ziceţi: «Suntem izbăviţi», ca apoi să faceţi iar toate ticăloşiile acelea? Templul acesta, asupra căruia s-a chemat numele Meu, n-a ajuns el oare, în ochii voştri peşteră de tâlhari? Iată, Eu am văzut aceasta, zice Domnul. Mergeri deci la locul Meu din Silo, unde făcusem altădată să locuiască numele Meu, şi vedeţi ce am făcut Eu cu el, pentru necredinţa poporului Meu Israel!" (7,9-12)*

Cât despre jertfele ce s-au adus la Templu, Ieremia vesteşte cuvântul Domnului prin care aminteşte poporului că cea dintâi poruncă după ieşirea din Egipt nu a fost pentru sacrificii, ci pentru împlinirea ascultării de Dumnezeu, şi aceasta trebuie să primeze. Discursul este voit ironic pentru a determina receptarea imediată a mesajului profetic: *„Aşa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: «Arderile de*

---

[52] *Vocabulaire de Théologie Biblique, ed.cit.*, col.1166

tot ale voastre adăugaţi-le la jertfele voastre şi mâncaţi carne; Că părinţilor voştri nu le-am vorbit şi nu le-am dat poruncă în ziua aceea, în care i-am scos din pământul Egiptului, pentru arderea de tot şi pentru jertfă; Ci iată porunca pe care ţi-am dat-o: Să ascultaţi glasul Meu, şi Eu voi fi Dumnezeul vostru, iar voi Îmi veţi fi poporul Meu, şi să umblaţi pe toată calea pe care vă poruncesc Eu, ea să vă fie bine. Dar ei n-au ascultat glasul Meu şi nu şi-au plecat urechea lor, ci au trăit după pofta şi îndărătnicia inimii lor rele şi s-au întors cu spatele către Mine, iar nu cu faţa»". (7, 21-23)

Ieremia descrie în amănunt distrugerea Templului de pe Sion de către Nebuzaradan, căpetenia oştirilor regelui Nabucodonosor al Babilonului, precum şi tot ceea ce s-a luat din lăcaş şi dus în robie(52,12-24). El însuşi a fost deportat, dar niciodată nu a încetat să spere şi să întrevadă revenirea poporului ales la o perioadă de glorie, dar mai ales că vremea lui Mesia va veni. Atunci "Odrasla dreaptă a lui David" va fi Sacerdotul prin excelenţă şi va purta nume de virtute pentru tot poporul: *„În zilele acelea şi în vremea aceea* ***voi ridica lui David Odraslă dreaptă*** *şi aceea va face judecată şi dreptate pe pământ. În zilele acelea Iuda va fi izbăvit şi Ierusalimul va trăi fără primejdie Şi Odraslei aceleia I se va pune numele: «****Domnul - dreptatea noastră****» Că aşa zice Domnul: „«Nu va lipsi lui David bărbat care să şadă pe scaunul casei lui Israel. Şi preoţii-leviţi nu vor avea lipsă de* ***bărbat care să stea înaintea feţei Mele*** *şi să aducă în toate zilele arderi de tot, să aprindă tămâie şi să săvârşească jertfe»". (33, 15-18)*

Profetul Iezechiel a activat numai în robie, fiind deportat împreună cu ceilalţi surghiuniţi în Babilon. Este chemat la profeţie în al cincelea an de robie (1, 2) printr-o viziune minunată despre slava lui Dumnezeu. Propovăduirea profetului s-a materializat în două direcţii: în primul rând să-i conştientizeze pe conaţionalii exilaţii că dezastrul căderii Regatului este consecinţa stării maxime de păcătoşenie şi mai ales a unei idolatrii practicate fără nici o teamă de Dumnezeu (5, 11; 6, 4-6; 11, 21; 14, 6; 20; 22, 4-9), iar în al doilea rând să menţină trează speranţa în mila lui Dumnezeu, Care va avea grijă de acea providenţială **rămăşiţă** a lui Israel, pe care o va întoarce în ţară pentru realizarea planului mesianic. Îndemnul divin este unul părintesc: *„Lepădaţi de la voi toate păcatele voastre cu care aţi greşit şi vă faceţi o inimă nouă şi un duh nou. De ce să muriţi voi, casa lui Israel? Căci Eu nu voiesc moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu; întoarceţi-vă deci şi trăiţi!" (18, 31-32)*

Din Israelul restaurat, în viziunea lui Iezechiel, nu va lipsi nici Sanctuarul, cultul va fi refăcut şi acest fapt este vestit cu glorie(39,17-21) Impresionează la profet mulţimea amănuntelor cultice, făcând dovada unei profunde cunoaşteri a acestora. Zidirea din nou a Templului i se înfăţişază lui Iezechiel în formă de vedenie.

Sunt descrise cu precizie curţile şi camerele lăcaşului sfânt (40, 4-37, mesele pentru pregătirea jertfelor arderii de tot), cele pentru păcat şi cele pentru vină (40, 38-43), camerele pentru personalul sacerdotal (40, 44-47), templul propriu-zis (cap. 41) şi împrejurimile lui (cap. 42). Sunt date rânduielile pentru sacerdoţi, dar făcându-se o diferenţă între cei ce înainte de exil s-au lepădat de la credinţă şi cei care au rămas statornici (cap. 44)

Menţionarea cultului sacrificial urmează vedeniei lui Iezechiel despre slava lui Dumnezeu, ce se va sălăşlui în Noul Sanctuar (43, 1-11). Sunt arătate prescripţiile despre jertfelnic şi jertfele ce însoţesc sfinţirea lui (43, 13-27), obligaţiile rituale cerute regelui şi poporului (cap. 45; 46), în cea mai mare parte în concordanţă cu cele mozaice din Levitic şi Numeri, dar prezentate de Iezechiel într-o manieră mult mai idealistă.

O privire atentă asupra referatelor veterotestamentare mai sus menţionate ne-ar determina să ne întrebăm dacă nu cumva profetul Iezechiel face notă discordantă cu ceilalţi profeţi, ce au avut atitudini mai tranşante faţă de sacrificii. Aplanarea acestei probleme este adusă de direcţia profeţiei lui Iezechiel, care, spre deosebire de ceilalţi, profeţeşte din exil, vesteşte restaurarea Templului, crezământ ce a vivificat inimile coreligionarilor şi a izvorât speranţa reîntoarcerii în ţara părinţilor lor, dar cu o dorinţă de a-şi reface întreg tezaurul spiritual pierdut.[53] Deci, nu putem spune că „există opoziţia pe care unii au vrut să o găsească. Nu este o ruptură între perioadele dinainte şi de după exil, este continuitate. Iezechiel face legătura: el este profet şi preot şi nu respinge cu siguranţă ca ilegitim întreg cultul epocii monarhice şi trasează programul unui cult viitor, cu toate actele exterioare. Profeţii post-exilici predică acest ideal în Israelul restaurat. În acelaşi timp ritualul se precizează şi este acceptat de toţi ca o instituţie venind de la Dumnezeu. Nu mai există polemici contra jertfelor"[54]

Spre deosebire de Iezechiel, **Daniel,** şi el un profet al exilului, nu are în cartea sa un discurs cu privire la sacrificii. Întâlnim, totuşi, două referiri ce trimit la cultul sacrificial în contextul a două profeţii:

1. *„Şi a mai crescut până la mai-marele oştirii şi* ***i-a luat jertfa de fiecare zi şi i-a răsturnat locul templului său. Şi peste jertfa de fiecare zi el a pus nelegiuirea*** *şi a aruncat adevărul la pământ, şi el a făcut şi a izbutit. Şi am auzit un sfânt care grăia, şi un alt sfânt a zis către cel ce grăia:* ***„Până când va dura vedenia şi jertfa***

---

[53] Deşi influenţa lui Iezechil nu a fost atât de puternică pe cât se credea, totuşi el este numit părintele iudaismului postexilic, cf. I.P.S. Barolomeu Anania, *Introducere la Cartea Iezechiel,* în *Biblia sau Sfânta Scriptură*-ed. jubiliară, p.1045

[54] Roland de Vaux, *op. cit.,* vol. II, p. 346

de fiecare zi nu se va mai aduce și un păcat al pustiirii va fi pus în loc și templul și oștirea vor fi călcate în picioare?" *Atunci el i-a răspuns:* ***"Până la două mii trei sute de seri și de dimineți; după aceasta templul își va avea din nou rostul lui".*** *(8,11-14)*

Este vorba despre o profeție istorică ce s-a împlinit în anul 169 î.Hr. când regele sirian Antioh IV Epifanes a profanat Templul reconstruit de Zorobabel (515. îHr), sfărâmând jertfelnicul de aur, candelabrul, sfeșnicele, cădelnițele de aur, catapeteasma, masa punerii înainte, vasele sfinte și tot tezaurul(I Mac. 1, 23-24). A fost interzis cultul sacrificial iudaic, și reintrodusă idolatria (I Mac.1, 47-50). Peste altarul de jertfe a fost ridicat un altul pentru jertfe străine (I Mac1,62). Aceste atrocități la adresa Ierusalimului au culminat prin punerea Templului sub patronajul lui Zeus Olimpianul.[55]

2. Daniel numește, în profeția celor „șaptezeci de săptămâni de ani" (9,20-27), acțiunea lui Antioh IV de pângărire a Templului, drept ***„urâciunea pustiirii"***, iar când aceasta se va sălășlui în Sanctuar ***„prinosul și jertfa vor înceta"*** (v.27)[56]

Observăm, deci, la profetul exilic o preocupare pentru viitorul celor ce se vor întoarce în țara patriarhilor. Daniel nu întrevede o perspectivă liniștită și glorioasă. Aceasta viza și elementele cultice sacrificiale, ce vor suferi din nou influențe idolatre, depărtând poporul de la închinarea cea dreaptă datorată Dumnzeului părinților.

Profeția perioadei postexilice este deschisă de ***profetul Agheu***, un profet născut în exil, dar care a însoțit pe cei ce s-au reîntors în Iudea după edictul lui Cirus (538 î. Hr.). Spre deosebire de profeții anteexilici, ce predicau pedeapsa lui Dumnezeu pentru poporul întinat, cei postexilici vor vesti restaurarea. Aceasta va începe chiar cu reconstrucția Templului-simbolul spiritual suprem al poporului biblic. Agheu îndeamnă și susține ridicarea Sanctuarului, mai ales că s-au ivit piedici atât din partea samarinenilor cât și din partea unor iudei preocupați mai mult de redobândirea averilor și construirea unor case de lux (1,4). Vocea profetului arată adevărata prioritate-Templul cel nou, a cărui slavă va fi mai mare decât a celui zidit de Solomon: *„«Și slava acestui templu de pe urmă va fi mai mare decât a celui dintâi», zice Domnul Savaot, «și în locul acesta voi sălășlui pacea», zice Domnul Savaot." (2, 9)* Slava aceasta nu va veni din mulțimea jertfelor, ci mai ales din faptul că în acest lăcaș va călca Insuși Mesia cel mult așteptat, Mântuitorul lumii.

---

[55] Pentru o interpretare detaliată istorico-teologică a acestei profeții vezi Pr. Lect. Dr. Aurel Pavel, *Cartea Profetului Daniel*, Ed. Universității „L. Blaga", Sibiu 2000, p.180-186

[56] Vezi *ibidem*, p. 191-205

Agheu pune în atenţia preoţilor problema săvârşirii celor sfinte, în sensul că nu te sfinţeşti atingând obiectul jertfei, dar te întinezi prin atingerea celor necurate: *„Dacă cineva ia carne sfinţită în poala hainei lui şi se atinge cu poala de pâine sau de bucate fierte, de vin, de untdelemn şi de orice mâncare, oare se vor sfinţi acelea?" Şi au răspuns preoţii şi au zis: „Nu!" Şi a zis Agheu: „Dacă cineva spurcat, prin atingerea de un mort, se atinge de vreunul din lucrurile acestea, oare ele se spurcă?" Şi au răspuns preoţii şi au zis: „Se spurcă!"(2,12-13)* Prin această judecată profetul viza formalismul ce trebuia eradicat din religiozitatea conaţionalilor. Limbajul concluziv este direct, cu autoritate profetică: *Şi a răspuns Agheu şi a zis: „Aşa este poporul acesta şi aşa este neamul acesta înaintea Mea, zice Domnul şi tot aşa este şi cu lucrul mâinilor lor: tot ceea ce ei aduc jertfă este spurcat." (2, 14)*

Profetul Zaharia a fost contemporan şi chiar colaborator cu Agheu (cf. Ezdra 5,1), dar spre deosebire de acesta făcea parte din tagma sacerdotală. Zaharia va fi şi el un susţinător al refacerii Templului dar mesajul lui este mult mai larg şi mai profund: „restaurarea orânduirii teocratice şi, prin aceasta, prefigurarea împărăţiei mesianice".[57] Templul în viziunea lui Zaharia nu este doar o încercare de a reface prototipul solomonian, ci are o valoare simbolică mesianică: Însuşi Mesia va sluji ca preot şi rege, iar lăcaşul va deveni loc de închinare universală în Noul Ierusalim (6, 9-15; 8,20-23; 14,16-21). Profetul nu lasă la o parte elementele cultice(jertfele, căldările din templu, sărbătoarea corturilor)- (14,16,20-21)- dar şi acestea vor primi o destinaţie universal-mesianică. O dovadă în plus că profeţia lui Zaharia avea ca obiect timpurile de după „plinirea vremii".

Un accent deosbit îl pune profetul pe ortopraxia religiei poporului, care odată săvârşită va atrage binecuvântarea lui Dumnezeu mai mult decât jertfele: *„Aşa grăieşte Domnul Savaot: «Faceţi dreptate adevărată şi purtaţi-vă fiecare cu bunătate şi îndurare faţă de fratele său; Nu apăsaţi pe văduvă, pe orfan, pe străin şi pe cel sărman şi nimeni să nu pună la cale fărădelegi în inima lui împotriva fratelui său!»" (7, 9-10); „Iată rânduielile pe care trebuie să le păziţi: «Să spună omul adevărat aproapelui său. Judecaţi şi daţi hotărâri drepte la porţile voastre; Să nu cugetaţi fărădelege unul împotriva altuia şi jurământul strâmb să nu-l iubiţi, căci toate acestea le urăsc», zice Domnul."(8,16-17)*

Mesajul profetic al lui ***Ioil*** este greu de încadrat în timp din cauza puţinătăţii argumentelor din cartea sa. Totuşi, critica modernă apreciază că Ioil şi-a scris profeţia

---

[57] I.P.S. Bartolomeu Anania, *Introducere la Cartea Profetului Zaharia,* în *Biblia sau Sfânta Scriptură-ed. jubiliară,* p. 1191

în timpul exilului babilonic sau chiar după exil.[58] Pentru că timpul în care profetul a activat nu este clar nu putem şti cu exactitate la ce perioadă din viaţa Templului se referă atunci când zice: *„Prinosul şi jertfa cu turnare nu mai sunt în templul Domnului! Preoţii, slujitorii Domnului, sunt în mare jale."(1,9)* Această adresare ar putea fi considerată o părere de rău a profetului pentru faptul că prinosul şi jertfa au încetat. El chiar îndeamnă pe sacerdoţi şi pe bătrâni să postească şi să se roage pentru redobândirea vremii de jertfă: *„Încingeţi-vă şi vă tânguiţi, voi preoţilor, izbucniţi în bocete, voi slujitori ai altarului! Intraţi în templu şi petreceţi noaptea în sac de jale, voi slujitori ai lui Dumnezeu, căci prinosul şi jertfa cu turnare au fost îndepărtate din templul Dumnezeului vostru! Postiţi post sfânt"(1,13-14)* Aceasta nu înseamnă că Ioil este în contradicţie cu ceilalţi profeţi ce sunt mai critici la adresa sacrificiilor; „părerile Vechiului Testament despre jertfe şi post nu sunt contradictorii; multe lucruri depindeau de circumstanţe şi de modul particular de folosire. Ioel nu ar trebui condamnat pentru că ar părea să fie mai ritualist decât Amos şi Isaia."[59]

A dori să aduci jertfă şi prinos lui Dumnezeu nu este un lucru rău în sine, dar el trebuie precedat de săvârşirea unui cult interior-pocăinţa şi convertirea inimii: *„Sfâşiaţi inimile şi nu hainele voastre, şi întoarceţi-vă către Domnul Dumnezeul vostru, căci El este milostiv şi îndurat, încet la mânie şi mult Milostiv şi-I pare rău de răul pe care l-a trimis asupra voastră. O, de v-aţi întoarce şi v-aţi pocăi, ar rămâne de pe urma voastră o binecuvântare, un prinos şi o jertfă cu turnare pentru Domnul Dumnezeul vostru!" (2,13-14)*

Prin mesajul lui profetic Ioil face o chemare la sfinţenie şi la practicarea adevăratei închinări de către toţi conaţionalii, de la prunc până la bătrân. Sionul va fi locul unde se va găti post şi sărbătoare sfântă, iar preoţii vor striga către Dumnezeu în glas de rugăciune şi căinţă (2,15-17)

Profetul Maleahi este considerat de tradiţia talmudică cel ce încheie perioada profetică a Vechiului Testament[60], deşi unii cercetători biblici consideră că sfârşitul profetismului este făcut de Ioan Botezătorul pe care îl consideră ultimul profet, şi nu fără justificare.[61]

Dintre profeţii postexilici Maleahi este cel mai critic la adresa sacrificiilor. Atitudinea lui este îndreptăţită deoarece în perioada în care a profeţit (~ 450-430 îHr.) viaţa religioasă se îndrepta spre o nouă decădere: căsătorii mixte, ignorarea Legii, sacerdoţi formalişti, jertfe aduse cu defecte corporale, toate acestea în

---

[58] cf. *Studiul Vechiului Testament, ed. cit.*, p. 265-266

[59] R.A.Stewart, art. *Ioel, cartea lui,* în *Dicţionar biblic,* p. 592

[60] vezi A. Cohen, *op.cit.*, p. 196

[61] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profeţii...*, p. 140

atmosfera unui Templu de curând restaurat şi a unui cult restabilit ce dorea a duce poporul pe calea sfinţeniei.

Maleahi are o lungă şi consistentă predică prin care vesteşte că Dumnezeu este necinstit prin jertfele cu defecte corporale aduse de popor la Sanctuar. La aceasta se adăuga culpabilitatea preoţilor ce făceau dovada unei falsităţi în slujire: „*Voi aduceţi jertfă pe altarele Mele pâine spurcată. Şi mai ziceţi: «Cu ce Te-am necinstit?» - Fiindcă aţi zis: «Masa Domnului este de ocară!» Şi când aduceţi jertfă un dobitoc orb, n-aveţi nici o vină? Când aduceţi, la jertfă, unul şchiop sau cu meteahnă, n-aveţi nici o vină? Adu-l cârmuitorului tău: Va fi el mulţumit sau te va primi el bine? - zice Domnul Savaot. Şi acum deci rugaţi pe Dumnezeu ca să aibă milă de noi, căci prin mâinile voastre s-a făcut una ca aceasta. Vă va primi El, oare, bine?, zice Domnul Savaot. O, dacă cineva din voi ar închide porţile ca voi să nu mai aprindeţi focul în zadar pe jertfelnicul Meu! Nu simt nici o plăcere pentru voi, zice Domnul Savaot, şi nu-Mi sunt plăcute nicidecum prinoasele aduse de mâinile voastre. Căci, de la răsăritul soarelui şi până la apusul lui, mare este numele Meu printre neamuri şi în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele Meu şi prinoase curate, căci mare este numele Meu între neamuri, zice Domnul Savaot. Ci voi îl pângăriţi când ziceţi: «Masa Domnului este spurcată şi bucatele de pe ea sunt de dispreţuit». Şi mai ziceţi: «Iată truda noastră!» Şi tot voi o defăimaţi. Şi aduceţi jertfe, dobitoace cu beteşug, şchioape sau cu meteahnă; şi mai aduceţi şi prinoase! Le voi primi Eu din mâna voastră? zice Domnul. Blestemat să fie omul viclean, în a cărui turmă se află dobitoc de parte bărbătească şi, făcând juruinţă, aduce Domnului jertfă un dobitoc cu meteahnă! Că Eu sunt mare Împărat, zice Domnul Savaot, şi numele Meu este minunat între neamuri!" (1,7-14)*

Aducerea la altar a animalelor cu meteahnă este în primul rând o încălcare a preceptelor divine despre însuşirile jertfei, cuprinse în Levitic 22,18-33. Chintesenţa acestor prescripţii este cuprinsă în cuvintele „*Toate câte au meteahnă în sine să nu le aduceţi Domnului că nu vor fi primite"(v.20)*. În al doilea rând, un dar din regnul animal sau vegetal, ales cu neglijenţă pentru a fi oferit ca jertfă, exprima starea duhovnicească precară a oferitorului, dar şi lipsa de respect dusă până la jignire adusă lui Dumnezeu. Neprihănirea jertfei exprima adevărata adoraţie adusă lui Yahve. Metehnele făceau animalul sa fie neconform cu starea de sacrificiu, „fiecare animal purtând unul din aceste defecte, prin care se abate de la ordinea şi perfecţiunea stabilită la creaţiune – «şi toate erau bune» – devine invalid de a fi oferit lui Dumnezeu, Cel atotperfect şi atotbun."[62]

Pornind de la referatul I Petru 1,18 tipologia modernă vede în lipsa oricărui defect corporal o prefigurare a stării de neprihănire avută de Mântuitorul Iisus Hristos. Această stare, în raport cu fiinţa sacrificiului, se înţelege ca fiind adevărată şi expresivă.[63]

Formalismul din vremea lui Maleahi este tot atât de cutremurător ca în timpul lui Amos, Osea sau Isaia. Iudeii n-au înţeles nimic din robie, pocăinţa şi convertirea sufletului pentru Yahve nu a fost realizată. Contradicţia între faptă şi cuget îşi

[62] Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, p.94

[63] *Ibidem*, p. 95

făcea din nou loc în cultul practicat, iar Dumnezeu nu va mai primi jertfa: *„spălaţi cu lacrimi jertfelnicul Domnului, cu plânsete şi cu gemete, pentru că El nu mai caută la prinoase şi nu mai binevoieşte să le primească din mâinile voastre."* *(2,13)* Starea de făţărnicie se aşternea în conştiinţe devenind normalitate: *„Se cuvine oare, ca omul să înşele pe Dumnezeu? Căci voi M-aţi înşelat! Dar voi ziceţi: «Cum Te-am înşelat?» - Cu zeciuiala şi cu pârga!" (3,8)*

Necinstirea Templului şi a serviciilor divine ce se săvârşeau acolo constituia de fapt manifestarea infidelităţii poporului faţă de Dumnezeu. De aici şi până la idolatrie nu mai este decât un pas, iar profetul Maleahi constată lucrul acesta: *„Iuda este viclean şi urâciune se săvârşeşte în Israel şi în Ierusalim; căci Iuda pângăreşte templul pe care îl iubeşte Domnul şi s-a unit cu fiica unui dumnezeu străin." (2, 11)*

Dintre profeţii mici cuprinşi în canonul Sfintei Scripturi, doar ***Avdie şi Iona***, nu au nici o referire la adresa cultului sacrificial. Aceasta s-ar putea explica prin caracterul extrem de restrâns al profeţiei şi al scrierii celor doi: Avdie rosteşte o profeţie scurtă, de ameninţare pentru poporul edomit, iar Iona, într-o formă narativă şi nu de cuvântare profetică, istoriseşte un episod din viaţa sa - misiunea faţă de cetatea Ninive.

3. Consideraţii finale

Aducerea în atenţie a atitudinii profeţilor faţă de cultul sacrificial a făcut obiectul lucrării de faţă, în dorinţa de a pune în evidenţă tezaurul revelaţional veterotestamentar profetic . După analiza referatelor profetice o primă concluzie se desprinde cu claritate: ***profeţii nu au fost nişte reformatori radicali sau inovatori ai cultului iudaic***- şi aici ne referim la sacrificii, sărbători, rugăciune şi pelerinaje.

În ce priveşte cultul sacrificial, profeţii nu au înfierat cu totul cultul extern, ci ei au dorit să deştepte în conştiinţa coreligionarilor ideea că practicarea jertfelor doar în forma de suprafaţă, fără o dispoziţie sufletească înaltă, nu este un act bineplăcut lui Dumnezeu. Mulţimea jertfelor nu realizează sfinţenia dacă credinciosul evreu nu lucrează şi în plan interior la dobândirea adevăratelor virtuţi-credinţă, dreptate, iubire, săvârşirea binelui în general. Starea de păcătoşenie nu este în conformitate cu jertfa: „O jertfă întinată de păcat e un non-sens, ceva absurd, pentru că în păcat nu poate fi jertfă autentică. Păcatul este tocmai reversul jertfei, e refuzul, egoismul"[64]

Formalismul cultic era o situaţie des întâlnită în vremea profeţilor, iar aceştia ca organe supreme ale teocraţiei au vestit neîncetat poporului cât urăşte Dumnezeu contradicţia între cuget şi faptă, între actul extern şi cel intern. Pornind de la această viziune a profeţilor Sf. Irineu al Lyonului subliniază eficacitatea simbolică a sacrificiilor Vechiului Testament, accentuând practicarea cultului intern de către

[64] Părintele Galeriu, *op.cit.*, p.21

cel ce aduce jertfa: „Nu sacrificiile sfinţesc pe om, căci Dumnezeu nu are nevoie de sacrificiu, ci conştiinţa celui ce sacrifică, dacă este curată, sfinţeşte sacrificiul şi garantează că Dumnezeu primeşte sacrificiul ca de la un prieten."[65]

Observăm la profeţii anteexilici o atitudine mai radicală faţă de practicarea formală a sacrificiilor şi aceasta datorită dorinţei lor de a determina pocăinţa conaţionalilor şi salvarea celor două regate de la distrugere şi robie.

G.F. More, într-o concluzie referitoare la atitudinea profeţilor faţă de jertfe, publicată în Enciclopedia Biblică susţine: „Este foarte puţin probabil ca profeţii în mod distinctiv să susţină ideea unei religii fără cult, a unei adorări pur spirituale. Pentru ei jerfele erau forma firească de exprimare a omagiului şi recunoştinţei, un mod firesc de ispăşire a păcatelor şi de închegare a unei legături puternice cu Dumnezeu"[66]

Cu tot acrivismul lor pus în slujba vestirii voii divine n-au reuşit să producă întoarcerea poporului biblic la adevărata închinare şi ascultare faţă de Dumnezeu. Pedeapsa divină s-a vărsat, dar n-au învăţat nici din crunta lecţie a robiei ce doreşte Yahve de la ei. Astfel că nici după reconstrucţia Templului şi reinstaurarea cultului, formalismul nu a fost eradicat. Încercarea profeţilor postexilici în acest sens nu a aflat ecoul dorit.[67] O denaturare combătută de toţi profeţii, atât de cei anteriori cât şi de cei noi a fost idolatria, elemente păgâne se infiltrau în cultul evreiesc, ba chiar cultul idolatru era practicat integral, într-o totală apostazie faţă de religia monoteistă.

Meritul profeţilor este acela de a fi luptat susţinut pentru păstrarea unui popor demn de menirea sa mesianică. Ei nu au încercat să transforme cultul ci să transforme omul. Mircea Eliade observă această situaţie din perspectiva istoriei religiilor: „...importanţa decisivă acordată regenerării spirituale a individului prin reîntoarcerea definitivă la Iahve, constituia răspunsul profeţilor la crizele istorice care ameninţau însăşi existenţa celor două regate evreieşti."[68] Profeţii au pus o amprentă teologică asupra istoriei, timpul profetic transcende timpul fizic, iar în acest timp este cuprins şi actul sacrificial ca manifestare supremă a dorinţei de comuniune cu Dumnezeu. Profeţii vedeau în sacrificiu o posibilitate de realizare a acelui *„berit" – legământ, legătură,* dar acest fapt se putea săvârşi doar în unitatea sentimentului intern cu actul extern simbolic. Când unitatea este ruptă de formalism, sacrificiul devine un non-sens. „Credinciosul prin atâtea mijloace rituale participă activ în simbol, în chipuri şi figuri la realitatea şi adevărul vieţii lui. El ispăşeşte şi se purifică; se înalţă şi se apropie de Dumnezeu. Trăieşte în anamneza marilor Revelaţii, îndeosebi a celor de

[65] Contra Haereses, IV, XVIII, 3; în Migne, PG VII, Paris 1882, col. 1026

[66] Poziţie prezentată de J.J Ravees, *art.cit.*

[67] Comunitatea eseniană de la Qumran (sec II îHr. – 70d.Hr) va încerca să afirme valoarea adevărată a jertfei, dându-i un loc în regulile ideale pe care ei le trasează pentru comunitate; vezi Roland de Vaux, *op. cit.*, vol. II, p. 346-347

[68] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, vol. I, p.373-374

pe Horeb şi Sinai, izbăvirea din robie şi primirea Legii".[69]

Prin predicarea spiritualizării cultului, profeţii au pregătit vremea sacrificiului suprem realizat de Însuşi Mântuitorul lumii, Iisus Hristos. El nu a respins sacrificiile, ci pe Sine s-a făcut jertfă, iar noi mărturisim în Sfânta Liturghie: *„Că Tu eşti cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi..."(rugăciunea din timpul cântării heruvimice).* Sacrificiile Vechiului Testament îşi găsesc menirea doar în relaţia tipologică cu sacrificiul lui Hristos adus o singură dată «pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire»: *„El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său, şi a dobândit o veşnică răscumpărare" (Evr.9,12).* „Pentru că El (n.n.-Hristos) este perfect şi pentru că el epuizează dintr-o dată toate cererile de sacrificiu, El rămâne unic. Templul poate să dispară, sacrificiile de animale trebuie să înceteze; ele nu erau decât figura imperfectă şi în mod nedefinit repetată a sacrificiului lui Hristos..."[70]

Produsele pentru jertfă din regnul animal prefigurau sacrificiul sângeros al Domnului pe Cruce, iar cele din regnul vegetal, jertfa euharistică a Trupului şi Sângelui hristic oferită în Biserică, credincioşilor, până la sfârşitul veacurilor.[71]

Atitudinea profeţilor faţă de sacificii rămâne, însă, actuală pentru noi creştinii prin mesajele care răzbat şi care sunt cerute de Însuşi Hristos Domnul:

– formalismul nu are loc într-o închinare ce se doreşte a fi adevărată: *„Vine ceasul şi acum este când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr, că şi Tatăl astfel de închinători Îşi doreşte. Duh este Dumnezeu şi cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh şi în adevăr"(Ioan 4,23-24)*

– săvîrşirea unui cult adevărat începe întotdeauna cu frângerea inimii şi intrarea în condiţia smereniei: *„Deci, dacă îţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, şi mergi întâi şi împacă-te cu fratele tău şi apoi, venind, adu darul tău"(Mt. 5,23-24)*

– primatul virtuţii spirituale: *„Dacă ştiaţi ce înseamnă: Milă voiesc iar nu jertfă, n-aţi fi osândit pe cel nevinovat" (Mt. 12,7- Os. 6,6)*

– intrarea în stare de ascultare desăvârşită faţă de Dumnezeu implică sacrificiu – *„Oricine voieşte să vină după Mine, să se lepede de Sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie" (Mc. 8,34)* ***- de multe ori dus până la martiraj, însă nu fără răsplată:*** *„cine va pierde sufletul său pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela îl va scăpa" (Mc. 8, 35)*

Diac. Călin Taloş

Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

[69] Mysterium Salutis, *Dogmatique de l'Histoire du Salut,* VIII, Ed. du Cerf, Paris, 1970, p. 360, *apud* Părintele Galeriu, op. cit, p.113

[70] Roland de Vaux, *op. cit.*, vol II, p. 347

[71] Vezi în acest sens imagini tipologice la Sf. Iustin Martirul şi Filozoful, *Dialog cu Iudeul Trifon,* cap. XL, XLI, în *Apologeţi de limbă greacă,* trad., note, indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. O. Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc. 1997, p.177-179

Abstract: *In order to emphasize the revelational thesaurus of the prophetic Old Testament, the present work brings into attention the prophet's attitude towards the sacrificial cult. After having analyzed the prophetic books, we came upon one certain conclusion: the prophets were not radical reformers or innovators of the Jewish cult - and here we refer to the sacrifices, the feast days, the prayers and the pilgrimages. As far as the sacrificial cult is concerned, the prophets did not entirely set an interdiction upon the external cult, but they wanted to awaken in the conscience of their coreligionists the idea that God disapproved the practice of sacrifices without a high spiritual mood. The "hey" of the holiness does not consist in the great number of sacrifices one might bring to God. In order to attain the holiness and the real virtues as faith, justice, love and good deeds in general, the Jewish believer has to work not only on an exterior level, but also on an interior one as well. By preaching the spiritualization of the cult, the prophets prepared the time for the supreme sacrifice carried out by our Saviour Himself, Jesus Christ. The Old Testament's sacrifices find their meaning only in the typological relation-ship with the sacrifice of Jesus Christ which was brought once «for us and for our redemption»: "He has entered the sanctuary once and for all, taking with Him not the blood of the goats and the bull calves, but His own blood, having won the eternal redemption", (Hebrews 9,11)*

CONCEPȚIA DESPRE OM
ÎN MARILE RELIGII ORIENTALE

PARTEA A DOUA*

IV. Relația omului cu semenii

Hinduism

Hinduismul este un mozaic filosofico-religios în care apar multe sisteme opuse, dar căruia îi poate fi sesizat totuși un fond comun și note dominante. În privința relațiilor omului cu semenii este de sesizat caracterul sumar al normelor care apar uneori – este una dintre „religiile" care se preocupă cel mai puțin de acest aspect, mai puțin chiar decât taoismul, care este și el, asemeni hinduismului, o filosofie a iluminării individuale. Importantă în hinduism este relația dintre *guru* și inițiat, dintre laic și oficiantul religios[1]. (v. Eshatologie) Relația inițiatului cu guru adesea eclipsează relația cu divinitatea (care divinitate e estompată de panteism), fapt ce poate fi urmărit în practica de a se adresa rugăciuni *guru*-lui ca divinității[2].

Sistemul de caste[3] se argumentează prin ierarhia firească a lumii, izvorâtă încă din creația ei din Omul Primordial (Purusasukta, *Rg-Veda* X, 90, v. Relația omului cu divinitatea): casta brahmanilor din gură, *ksatrya* din brațe, *vaiśya* din coapse, *śudra* din picioare. În realitate, casta inferioară, *śudra*, provenea din rândul băștinașilor nearieni și de aceea a fost privată de toate drepturile[4]. Au existat numeroase revolte ale conștiințelor împotriva castelor, dar acestea nu au dus la

---

* Lucrare redactată și susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la Catedra de Teologie biblică, sub înmdrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a și dat avizul spre publicare.

[1] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 144 sq.

[2] Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *Rugăciunea în creștinism și în alte mari religii*, în „ Ortodoxia" , nr. 4 , 1983, p. 514.

[3] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreștine actuale: Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 351; Mihai Martiș, *De la Bhârata la Gandhi*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 37-38.

[4] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1956, p. 389.

reforme sociale şi cu atât mai puţin la schimbarea gândirii religioase care se întemeiază pe regimul castelor – protestul cădea în cealaltă extremă, a anarhiei, a independenţei sălbatice: celui care se izola de societate „prizonierii societăţii împărţite în caste îi apar ca nişte adevăraţi somnambuli şi refuză să mai doarmă împreună cu ei"[5]. În interiorul societăţii, însă, udra a rămas până astăzi o castă inferioară, exclusă nu doar de la viaţa socială, ci şi de la cea religioasă (le este refuzată şi iniţierea religioasă)[6], acestor oameni neacordându-li-se speranţa unei posibilităţi de mântuire, fiind consideraţi damnaţi irevocabil *samsarei*. În plus, castele sunt argumentate în hinduism de doctrina karman-samsara, fiecare aflându-se în această lume pe poziţia pe care o merită datorită transmigrării din viaţa anterioară[7].

Membrii celorlalte trei caste beneficiază de iniţierea religioasă realizată pentru ei de guru, care le predă aşezămintele (*ashram*) credinţei tradiţionale[8], învăţându-i să păzească cu sfinţenie îndatoririle religioase (trei „obsesii"): „să se purifice, să vieţuiască în sacru, să se reculeagă până la a deveni absent faţă de tot ceea ce-l înconjoară"[9]. În privinţa dreptăţii sociale, Rg-Veda conţine doar câteva condamnări la adresa bogaţilor răi, dar *Manavadharmaśastra* reflectă în codurile sale discriminarea în funcţie de caste[10].

O altă discriminare care apare în societatea hindusă este cea împotriva femeii, considerată esenţialmente vicioasă[11]; care este dependentă total de bărbat[12] şi nu poate participa la viaţa religioasă decât prin intermediul bărbatului[13]. Se poate

---

[5] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale: Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 348 – nu s-au dezvoltat idei asemănătoare cu liberul albitru sau libertatea politică apuseană.

[6] *Ibid.*, p. 368.

[7] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 149-154.

[8] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 369-370.

[9] *Ibid.*, p. 371.

[10] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 50 sq.

[11] *Ibid.*, p. 51; R. Fick, *Adultery (Hindu)*, pp. 128-130, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 129: este condamnată inconstanţa femeii.

[12] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale: Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, pp. 386-387.

[13] *Manava-dharma-sastra, Lois de Manou*, trad. din skr. şi note de A. Loiseleur Delongchamps, pp. 331-460, în *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. ţi introd. G. Pauthier, Societé littéraire, Paris, 1843, p.386: «Il n'y a ni sacrifice, ni pratique pieuse, ni jeune, qui concerment les fammes en particulier; qu'une épouse cherisse et respecte son mari, elle sera honorée dans le ciel».

observa caracterul contradictoriu al moralei hinduse privind sexualitatea: astăzi, soţia loială şi fecioară la căsătorie este lăudată şi comparată cu zeiţa Laksmi, ale cărei încarnare sunt considerate, iar adulterul femeii a fost întotdeauna pedepsit cu moartea, iar pe de altă parte apare libertinajul înfăţişat de Kamasutra[14]. Această contradicţie este de fapt nu altceva decât o expresie a egoismului clasei dominante a bărbaţilor, cărora le este permis orice, dar în acelaşi timp îşi păzesc femeile care le aparţin prin legi dure. Părinţii au putere absolută şi asupra copiilor, putând să îi abandoneze[15], ceea ce se întâmplă îndeosebi în cazul fiicelor, iar văduva unui nobil era arsă la înmormântarea soţului ei – ritualul *satî*[16], care nu decurge din Legea lui Manu, ci din tradiţie[17].

În hinduism s-a născut ideea pozitivă a nonviolenţei referitoare la semeni şi natură: *ahimsâ*[18].

Buddhism

Ca şi în celelalte religii, în buddhism sunt precizate precepte morale ale relaţiilor cu semenii – exemplu: „Supune mânia prin bunăvoinţă, biruie răul prin bine, cucereşte pe cel lacom prin dăruire şi pe cel mincinos cu vorbe adevărate"[19].

Nimic nu este mai grăitor în privinţa relaţiilor sociale decât deosebirea fundamentală a *Hinayana* (Micului Vehicul) al *arhaţi*lor (sfinţi) de *Mahayana* (Marele Vehicul) al *boddhisattvi*lor (cei ce se pregătesc pentru iluminare), primii alegând eliberarea individuală fără a se lăsa perturbaţi de ceilalţi, iar bodhisattvii,

---

[14] R. Fick, *Adultery (Hindu)*, pp. 128-130, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 129-130.

[15] J. Jolly, *Abandonment and exposure (Hindu)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 6: «the father and the mother have the power to give, to sell, and to abandon their son» (Vaistha xv, 2).

[16] *Ibid.*

[17] *Manava-dharma-sastra*, *Lois de Manou*, trad. din skr. şi note de A. Loiseleur Delongchamps, pp. 331-460, în *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. şi introd. G. Pauthier, Societé littéraire, Paris, 1843, notă la p.386: „on ne trouve rien dans les lois de Manou qui autorise l'usage cruel qui oblige les fammes à monter sur le boucher après la mort de leurs maris (...)"

[18] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 348-349; ideea de *ahimsâ* s-a dezvoltat mult în jainism – cf. T. W. Rhys Davids, *Ahimsâ*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 231; Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde* , Payot, Paris, 1936, p. 43.

[19] *Dhammapada*, apud Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Cărţile care duc la virtute, după înţelepciunea orientală* , în „Glasul Bisericii", nr. 9-10, 1961, p. 929.

din adâncul sentiment al comunităţii (*samgha*)[20], amânându-şi eliberarea din Compasiune pentru semeni, aşa cum a făcut Buddha atunci când a fost ispitit de Mâra (moartea) să intre în parinirvana înainte de a propovădui Legea dar a refuzat această ispită[21].

Buddhismul dizolvă din interior raţiunea de a fi a castelor: deşi nu îl preocupă o reformă socială, Buddha primeşte în comunitatea sa pe oricine, indiferent de castă, cu egalitate de şanse[22], şi astfel realizează o reformă în mentalitate (comparabil cu ceea ce realizează Sfântul Apostol Pavel, care nu putea stârpi sclavagismul vremii de unul singur, dar îi desfiinţează raţiunea de a fi prin ideea frăţietăţii tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu). Ataşamentul gândirii religioase indiene pentru sistemul de caste a fost şi una din cauzele dispariţiei buddhismului din ţara de origine, India[23].Totuşi, din punct de vedere al moralei sociale, buddhismul are câteva scăderi: statutul de inferioritate al laicilor faţă de călugări (masc.: bhikku, fem.: bhikkuni) şi mai mult al femeii faţă de bărbat[24], în statele buddhiste pedepsindu-se aspru adulterul, mai ales al femeii[25]– ca în hinduism, se înregistrează aici o contradicţie în morala buddhistă: pe de o parte stabilirea unor standarde înalte în privinţa sexualităţii, iar pe de altă parte riturile orgiastice ale tantrismului. Ritualurile iniţierii în comunitatea monahală sunt mult simplificate, dezvoltându-se „formula refugiului întreit", al „celor trei giuvaieruri": „mă refugiez în *Buddha*, mă refugiez

---

[20] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în „Ortodoxia", nr. 2, 1984 , p. 275; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1956, pp. 390-400.

[21] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 282, 360 sq.

[22] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 55 : H.Oldenberg : Buddha realizează o reformă morală, nu socială : chiar dacă putea deveni budist oricine, ceea ce era totuşi mult pentru India, el nu avea intenţia unei reforme sociale ; p. 56: egalitate a celor din comunitatea budistă, chiar dacă există ordine speciale ca acela al asceţilor (*Samanas*), şansele sunt egale. Pentru compararea iniţierii în cele două religii, cf. J. Takakusu, *Initiation (Buddhist)*, pp. 319-322, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, passim, şi H. Jolly, W. Crooke, *Initiation (Hindu)*, pp. 323-324, în *op. cit.*, passim.

[23] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinguismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 343.

[24] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în „Studii Teologice", nr. 3-4 , 1974, p. 212-213.

[25] T. W. Rhys Davids, *Adultery (Buddhist)*, pp. 126-127, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 126.

în *Dhamma* (Lege), mă refugiez în *Samgha*"[26]. Buddhismul preia din hinduism ideea de *ahimsâ*, iar Buddhismul Mahayana, izvorât din influenţa elementului laic asupra călugărilor[27], deschide calea compasiunii, a milei[28], a umanitarismului[29] şi al folosului social[30], îndeosebi prin calea laicilor care sunt îndatoraţi să lucreze pentru[31].

Confucianism

Prin natura social-moralizatoare a doctrinei întemeietorului („mistică a iubirii sociale"[32]), confucianismul este foarte bogat în ceea ce priveşte reglementarea raporturilor cu semenii, care, mult mai mult decât în taoism, sunt văzuţi ca o societate. Echilibrul social se realizează prin educaţie — este meritul confucianismului de a observa foarte fin necesitatea educaţiei. Iar educaţia se realizează prin stimularea omului de a se întoarce la principiile morale sănătoase, care în timpurile străvechi se realizau firesc. Confucius nu este un simplu nostalgic al trecutului, cu toate că îşi ia exemplele de acolo, din societatea perfectă de altădată, nu este nici un simplu utopist, chiar dacă nu i-a reuşit aplicarea politică efectivă în timpul vieţii lui[33], ci este un „revoluţionar", deoarece învăţătura sa avea să influenţeze adânc societatea chineză, ameliorând treptat mentalitatea politică[34].

Cele trei mari direcţii ale respectului social, potrivit confucianismului, sunt îndreptate: spre părinţi, prin *respectul filial*; spre Suveran (sau nobilul superior),

---

[26] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4,1973, p. 556; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 459; Jacques Martin, *Introduction au bouddhisme*, Les Éditions du Cerf, 1989, p. 45 sq.

[27] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, p. 241.

[28] Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde*, Payot, Paris, 1936, pp. 91-93 (*ahimsâ*), 111-113 (mila în Buddhismul Mahayana).

[29] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 53 sq.

[30] *Ibid.*, p. 54 : E.Tomomatsu : prin milostivire Buddha înţelege adesea: de interes obştesc; Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 456.

[31] Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 457.

[32] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 72 sq.

[33] Se aseamănă cu Platon în aceste aspecte: amândoi fiind reprezentanţii nobilimii învăţate, care promovau idealul acestui tip de om ajuns pe culmile desăvârşirii lui – *philosophoi* respectiv *jun zi*; amândoi au suferit eşec în timpul vieţii în aplicarea practică a ideilor lor politice, dar au influenţat mult mentalitatea politică în ceea ce avea pozitiv gândirea lor, datorită unor astfel de gânditori apărând mai evidentă nevoia ca oameni luminaţi, educaţi, să se ocupe de conducerea statului (Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p.253; Cf. Platon, *Republica*, vol I, II, Ed. Teora, 1998, *passim*).

[34] Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p.252.

această direcţie fiind o consecinţă a celei dintâi; respectiv spre strămoşi, prin cultul strămoşilor. Aceste sunt legate strâns şi provin din venerarea arhaică a strămoşilor legată de fertilitate, venerare a cărei importanţă creşte odată cu creşterea în rang, întrucât „Suveranul îşi întăreşte autoritatea cu ajutorul strămoşilor săi"[35], puterea lor magico-religioasă răsfrângându-se asupra ordinii universale în centrul căreia se află împăratul (Fiul Cerului). W. Gilbert Walshe arată că afirmaţia Sf. Ap. Pavel din Romani 13, 1 a fost anticipată de filosofia lui Confucius[36]– el afirmă într-adevăr o raţiune a cerului care guvernează relaţiile sociale, dar preceptele sale au fost bănuite de conaţionalii taoişti că se preocupă prea mult de exterioritatea relaţiilor sociale.

Armonia socială izvorăşte de asemenea din sumarea principiului Reciprocităţii: «Omul deplin nu se mărgineşte numai la a se întregi pe sine, ci ameliorează şi lucrurile. Pe sine însuşi se întregeşte prin Reciprocitate, pentru lucruri se serveşte de Cunoştinţă»[37]. Mijloacele diferă de cele recomandate de Lao Zi, îndeosebi în ceea ce priveşte folosirea pedepsei, întrucât Lao Zi spune că dacă o întoarcere la bunătate nu este firească, ci constrânsă, e inutilă, pe când Confucius consideră că în societate nu se poate aplica acest ideal: «Adevăratul Senior se serveşte de Politeţe ca de un dig pentru a proteja virtutea; de pedepse pentru a se apăra împotriva libertinajului; de Destin pentru a se apăra împotriva invidiei»[38]. Tot în contradicţie cu Lao Zi este concepţia despre educaţie — Confucius spune: «Un poem spune: "Cei care taie cozi de topor nu se îndepărtează niciodată de modelul pe care îl au. Cioplind toporişca privesc modelul şi îl observă cu atenţie. Cum s-ar putea îndepărta de model ? ". Tot aşa, adevăratul Senior, pentru a ordona oamenii, observă cu grijă omul. El îndreaptă după modelul său şi se opreşte aici»[39], iar Lao Zi spune că orientarea după modelele pozitive de virtute trebuie să fie complet liberă (v. infra, la Taoism).

În corelaţie cu educaţia[40], Confucius susţine importanţa studiului, a dezvoltării cunoaşterii raţionale (minimalizată de Lao Zi) – deşi este respinsă elocvenţa excesivă[41]– şi a muzicii pentru armonizarea caracterului prin readucerea lui la

---

[35] Mircea Eliade, *op. cit.*, p.253.

[36] W. Gilbert Walshe, *Confucius*, pp. 16-19, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 18.

[37] Confucius, *op. cit.*, p. 12.

[38] *Ibid.*, p. 16.

[39] *Ibid.* p. 27: «Exprimarea care pătrunde e suficientă. Înfloriturile sunt inutile», «Vorbele viclene tulbură virtutea» [asemănător cu Lao Zi].

[40] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 459: „cultura literaţilor" (*ru xue*).

[41] *Ibid.*

calmitatea originară[42]. Confucius propune bunătatea şi respinge violenţa[43] (inclusiv «a nu se răzbuna pe cel care nu şi-a însuşit Metoda»[44] sau excesul în război: «Acei care se complac în vitejie, produc tulburări când sunt bolnavi sau lipsiţi de toate. Cei viteji, fără Reciprocitate, când suferă, cauzează şi mai multe tulbrări»[45]). Opune violenţei umanitatea, pietatea filială[46], iertarea şi bunăvoinţa — «Ceea ce nu doriţi pentru voi înşivă, nu faceţi altora» (sic !) şi recomandă a nu spune greşelile altora[47]; furiei, virtutea răbdării, seninătatea, îngrijorării[48].

Bazată pe reciprocitate, echilibru în cheltuieli materiale, întoarcerea la respectul autentic faţă de tradiţii, o societate se poate îmbunătăţii, iar suveranul care aplică aceste principii va guverna o ţară armonioasă[49].

Taoism

Taoismul apare mai puţin dezvoltat la nivelul meditaţiei asupra relaţiilor interpersonsle / sociale – fapt firesc prin natura asocializantă[50] (centrifugă din punct de vedere social) a acestei doctrine: în ciuda sfaturilor date de Lao Zi conducătorilor

---

[42] *Ibid.*, Studiul: pp. 18-23, Cunoştinţa: pp. 23-29, Muzica: pp. 29-35. Cf. *ibid.*, p. 32: «La naştere omul este calm: e firea Cerului. Mişcat de lucruti, el se tulbură: sunt dorinţele naturii sale în trezire. Când cunoaşte temeinic lucrurile se dezgustă. În felul acesta se conturează atracţia şi respingerea. / Muzica aduce concordia în sunetele oamenilor. Politeţea moderează inima omenească. Guvernarea iscă acţiunea. Pedepsele o reţin. / Muzica uneşte. Politeţea separă. Ceea ce este unit, împreună uneşte. Ceea ce este separat, împreună se respectă. Muzica excesivă provoacă destrăbălarea. Excesul de politeţe provoacă depărtarea. Pentru a uni sentimentele şi felul de a se purta, trebuie Muzică şi Politeţe. Dacă Politeţea şi Echitatea sunt evidenţiate, se tratează respectuos cei umili. Ornamentele Muzicii unind, atunci susul şi josul sunt în concordie. / (p. 33) Muzica vine din interior. Politeţea se formează din exterior. Muzica, fiindcă vine din interior, purcede din calm. Politeţea venind din exterior purcede din podoabă. Când Muzica se stabileşte, nu mai există resentimente. Când Politeţea se restabileşte, nu mai există dispută».

[43] *Ibid.*, p. 39.

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*, p. 41. Lao Zi respinge mult mai categoric ideea de război.

[46] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 47.

[47] *Ibid.*, p.46.

[48] *Ibid.*, p. 47.

[49] *Ibid.*, Trufie: pp. 48-49; Mărinimie, risipă, zgârcenie: pp. 49-50; Desăvârşirea omului: pp. 51-61, a raporturilor sociale: pp. 62-88; Guvernare: pp. 89-101.

[50] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 251: „Elementul esenţial, comun tuturor şcolilor daoiste, era exaltarea condiţiei umane primitive, care exista înainte de triumful civilizaţiei"; p. 254 „Lao Zi critică şi respinge sistemul confucian, adică importanţa riturilor, respectul pentru valorile sociale şi raţionalismul"; aici se înscrie şi neîncredera în puterea comunicării discursive – doar extazul valorizează experienţa umană.

politici, se observă că efortul elaborării unor reglementări sociale este mult mai redus decât în confucianism. Totuşi, perspectiva taoistă asupra socialului derivă din integralitatea doctrinei şi îndeosebi din principiul *non-acţiunii*, recomandat şi omului implicat politic[51]. P. J. Maclagan arată că „Metoda taoistă de guvernare este lessez-faire. Regele înţelept nu face nimic şi totul vine de la sine"[52].

Ideea că îmbunătăţirea relaţiilor cu ceilalţi porneşte din desăvârşirea interioară se aseamănă cu ideile confucianiste în acest sens[53]. Este foarte importantă observarea antitezei taoiste între adevărata şi falsa axiologie — e greşit atunci când lucrurile sunt măreţe pentru că sunt râvnite nu pentru valoarea lor în sine[54], stabilirea reperelor în lumea fenomenală generează relativitatea şi confuzia[55]. Omul care caută virtutea nu se înghesuie după mărire, nu se implică unde nu este dorit, nu e lacom, ci iertător[56], nu stârneşte invidii sau ură pe cât posibil: «omul înzestratcu Tao se ţine departe»[57], dar în acelaşi timp «Omul Sfânt e înclinat către mântuirea semenilor, iată de ce [el] nu îi părăseşte pe oameni; [Omul Sfânt] e înclinat către mântuirea fiinţelor, iată de ce nu le părăseşte. Aceasta înseamnă „a te călăuzi după înţelepciune"»[58] — deoarece, conform concepţiei taoiste, „Omul Sfânt îşi slujeşte semenii fără ca ei să prindă de veste"[59], devenind «vale pentru semeni» [*qu*, qi][60], care îi conduce spre Tao.

Dăruirea totală de sine este singuracare îl poate mântui pe om: «Omul Sfânt nu are un suflet al său, [ci] socoate că sufletele celor mulţi alcătuiesc sufletul [său]. Celui bun îi voi arăta bunătate; celui rău îi voi arăta, deopotrivă, bunătate; virtute înseamnă [prin urmare] „bunătate". Celui demn de încredere,

---

[51] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 523-528 ; Lao Zi însuşi s-a retras din viaţa statului pentru ca obligaţiile sociale să nu-i împiedice progresul spiritual – cf. Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în „Studii Teologice", nr 1-2, 1949, p. 8.

[52] J. P. Maclagan, *Taoism*, pp. 197-202, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 199.

[53] Cf. Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LIV, p. 142 şi n. trad. 143 unde e expus comentariul lui Heshang Gong : „desăvârşeşte pe Tao înlăuntrul tău" şi astfel se vor îmbunătăţi relaţiile din jur cu comunitatea. Se aseamănă cu ideea lui Confucius că dacă împăratul / nobilul practică virtutea toţi îl vor urma şi se va însănătoşi societatea.

[54] *Ibid.*, Versetul III, p. 28.

[55] *Ibid.*, Versetul II, p. 25: frumosul devine urât, şi toate potrivnicul lor, prin relaţionare – idei asemănătoare găsim la Platon.

[56] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 49.

[57] *Ibid.*, Versetul XXIV, p. 77.

[58] *Ibid.*, Versetul XXVII, p. 83.

[59] *Ibid.*, n. trad.

[60] *Ibid.*, Versetul XXVIII, p. 85.

îi voi arăta credinţă; celui nedemn îi voi arăta, deopotrivă, credinţă; virtute-nseamnă [aşadar] „credinţă". / Omul Sfânt vieţuieşte între semenii săi şi [le] poartă grijă, socotind că sufletele lor s-au contopit [cu al lui]; cei mulţi îl ascultă şi-l privesc cu sfinţenie iar el îi socoate, deopotrivă, ca pe copiii săi. »[61]. În acelaşi spirit, Lao Zi condamnă războiul în termeni foarte categorici[62], arătând înţelegere atunci când apăratea e inevitabilă, dar respingând ferm ideea războiului pentru fală[63] sau stăpânire a unui teritoriu mai mare care nici nu ar putea fi guvernat mulţumitor[64] pentru toţi locuitorii ei şi, deci, este mai bine ca ţările să fie mici, cuprinzând comunităţi omogene în credinţă şi cultură[65].

Preţuind pacea şi libertatea personală, Lao Zi se arată împotriva pedepselor ca metodă pedagogică (spre deosebire de Confucius, v. supra), deoaece ele pot aduce doar roade superficiale, nu contribuie la transformarea lăuntrică a omului[66]

---

[61] *Ibid.*, Versetul XLIX, p. 132. Cf. Versetul LXVIII, p. 173: «Cel priceput a se sluji de oameni se pune mai prejos de ei» (cf. «care între voi vrea să fie mai mare să fie slujitorul vostru» - Matei 20, 26)

[62] Cf. *ibid.*, Versetul XXI, p. 92: «O armă grozavă este o unealtă a nenorocirii, pe care fiinţele o duşmănesc; de aceea cel înzestrat cu Tao se ţine departe [de arme]», n. tr., p. 93 - se recomandă: bunătate, blândeţe, moliciune; Versetul XLVI, p. 127: poftele, lipsa de cumpătare, produc războiul.

[63] *Ibid.*, Versetul XXX, p. 90: «cel bun biruieşte, iar apoi pune capăt [luptei]; nu se încumetă să lupte pentru [a fi numit] „puternic" » – acest principiu este mai clar exprimat decât la Confucius, opunându-se vitejiei ca valoare în sine, spre deosebire de Confucius. Versetul LXIX, p. 175: ridicarea armelor este condamnabilă, iar Suveranul trebuie să înveţe «a merge la război fără a merge» (...); n. trad.: Stăpânul „merge la război pentru că e silit să-şi apere ţara"; e subliniat pacifismul.

[64] Cf. şi *ibid.*, Versetul LVII, p. 149: «Sluješte-te de dreptate în cârmuirea ţării, de vicleşug în bătălie şi de non-acţiune când rânduieşti oamenii» - asemănător cu Confucius. Versetul LVII, p. 149: «De aceea Omul Sfânt spune: „Eu sunt fără acţiune, iar poporul se preschimbă de la sine; nu lucrez împotriva firii, iar poporul ajunge, în chip firesc, să nu îndure lipsuri; eu preţuiesc netulburarea, iar poporul se îndreaptă de la sine; nu am dorinţe, iar poporul devine, în chip firesc, neîntinat" » [asemănător cu Confucius]; n., p. 150: Zhuang zi: „Acei Oameni Sfinţi sunt minţile ascuţite ale ţării, [însă ei] nu-şi arată strălucirea dinaintea oamenilor"; n.tr. „Omul Sfânt urmează pilda lui Tao, el nu lucrează împotriva firii, în voia poftelor" .

[65] *Ibid.*, Versetul LXI, p. 158 şi Versetul LXXX, p. 196 («Ţara să fie mică...») – idee apropiată de filosofia confuciană.

[66] *Ibid.*, Versetul LVIII, p. 151: «Omul Sfânt este drept, însă nu caută a pedepsi; este neîntinat, însă nu caută a vătăma; este neprefăcut, însă se stăpâneşte; este luminat, însă nu caută să strălucească».

şi îl pot compromite pe cel care le aplică[67]. Toleranţa trebuie să se răsfrângă asupra tuturor, inclusiv a celor care nu merg pe calea desăvârşirii (idee asemănătoare cu cele susţinute de Confucius în această privinţă): «[Dacă] omul este nevrednic, de ce te lepezi de el ?» / «Din ce pricină cei vechi îl preţuiau pe Tao? Nu oare din pricină că stăruind în fiecare zi, vei dobândi, iar [dacă] ai păcate, [cu totul] se vor risipi?! Iată de ce [Tao], sub Cer, este cel mai însemnat.»[68]; «Omul, chiar dacă este nevrednic, se cuvine să ne slujim de Tao, preschimbându-l» [69].

În relaţiile cu semenii, Lao Zi laudă milostenia[70], blândeţea[71] şi stăpânirea de sine până la sacrificiu, mai ales în ceea ce-l priveşte pe conducător[72].

Organizarea comunităţii taoiste a fost puternic influenţată de buddhism (v. Relaţia omului cu divinitatea), remediindu-se deficienţa taoismului în domeniul social atunci când acesta s-a trensformat într-un sistem religios definit, cu o comunitate aparţinătoare. Taoiştii s-au ferit, în general, de autoritarismul unor foruri conducătoare, chiar în sânul propriei comunităţi, cu excepţia sectei Maestrul cerului (*Tian shi Dao*) [73]. De asemenea, taoismul este o doctrină care respinge prozelitismul: cel care-l caută pe Tao va ajunge la el şi nimeni care nu are latura spirituală lucrătoare, orientată instinctiv spre Tao, nu va putea deveni taoist: „Nu devii daoiost; daoist eşti"[74]. Taoismul a contribuit în China la emanciparea socială a femeii[75].

---

[67] Versetul LXXIV, p. 184: «pentru ce să te slujeşti de moarte, căutând a-i înspăimânta?»; Lao Zi se exprimă împotriva pedepsei, mai ales a celei cu moartea, deoarece ucigând, «Printre [cei care] iau locul meşterului, căutând a ciopli, puţini sunt – vai ! – [aceia care] nu se vatămă la mână» – imagine opusă celei a lui Confucius referitoare la cioplirea cozii de topor (v. supra).

[68] *Ibid.*, Versetul LXII, p. 161.

[69] *Ibid.*, comentariul lui Heshang Gong în n. trad., p. 162.

[70] *Ibid.*, Versetul LXXVII, p. 190: (milostenia): «Tao al omului [*ren zhi Dao*, cale, fel de a fi, n. tr.] nu este astfel: [el] ia de unde lipseşte, punând acolo unde prisoseşte? Cui îi este cu putinţă să dăruiască oamenilor ceea ce prisoseşte? Numai şi numai celui înzestrat cu Tao».

[71] *Ibid.*, Versetul LXVII : «Blândeţea aşadar, în luptă va ieşi biruitoare».

[72] *Ibid.*, Versetul LXXVIII, p. 192: «[Cel care] îndură umilinţele ţării, acela este conducătorul ţării, [cel care] îndură nenorocirile ţării, acela este Rege sub Cer» (cf. «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi» - Matei 20, 28).

[73] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 528.

[74] *Ibid.*

[75] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 559.

Şintoism

Comunitatea călugărilor şintoişti a elaborat un sistem de coduri (ritsu-ryo-seido[76]), fiind foarte apreciată calitatea onoarei personale şi a celei datorate maestrului. Influenţele confucia-niste[77] au dezvoltat şi mai mult gândirea şi practica socială a şintoismului.

V. Relaţia omului cu universul

Hinduism

ntru a vorbi de relaţia „om" – „univers" în hinduism trebuie să definim mai întâi aceşti termeni pentru diferitele faze mai importante ale acestui creuzet al gândirii religioase pe care îl numim „hinduism". Pentru Vede, omul este creat de zei (ex. Purusasukta) sau de divinitatea incomprehensibilă (Rg-Veda X, 129) şi în raport cu zeii care au creat şi lumea. Pentru Upanisade, „principiul crează lumea şi intră apoi în ea ca prim născut, într-o formă modificată şi dezvoltată" [78], iar nota dominantă o dă concepţia că lumea este o manifestare iluzorie (*mâyâ*) a lui Brahman, pe care âtman, corespondentul uman al lui Brahman, trebuie să o înţeleagă în adevărata ei valoare pentru a se elibera de ea. Tot ideea eliberării de lume apare şi în Sâmkhya-Yoga, însă de data aceasta în raport cu o lume foarte reală (*prakrti*), însă transcendabilă prin abolirea efectelor karmei, întrucât prakrti este efectul karmei lui *purusa* (spiritul)[79]. Concepţia cea mai caracteristică hinduismului este panteismul: identitatea divinităţii (care le pătrunde şi le cuprinde pe toate) cu omul şi natura sau, mai corect spus din punct de vedere hindus, cu dimensiunea spirituală (*purusa*) şi materială (*prakrti*) a lumii[80] – cu un accent negativ pe a doua latură a

---

[76] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 580.

[77] *Ibid.* p. 581: În epoca Edo (1603-1868) apare „shintoism de esenţă neoconfuciană" (*juko shinto*) cu sanctuare, rugăciuni pentru „beneficii imediate " *(riyaku)* , în „lumea prezentă" (*genze*).

[78] Paul Deussen, *op. cit.*, p. 138; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, p. 168 : în Upanisade, Bhagavad-Gitâ, Vedanta, materia (*prakrti*) este energie materializată (*prana, śakti*), iar *âtman* pătrunde prakrti ca energie (*prana*), iar apoi şi ca monade vitale (*jîvas, purusas*) ; Sâńkhya deosebeşte strict monadele vitale de energia nevie.

[79] Cf. notele de la Eshatologie şi Raportul cu divinitatea.

[80] Ioan Glăjar, *art. cit.*, p. 244 : nu doar spiritul (puruşa) , ci şi materia (prakriti) , „natura lucrurilor", e identică cu Fiinţa Supremă : «Prin natura mea – zice în altă parte Bhagavat – eu creez necontenit din nou toată mulţimea fiinţelor, în chip necesar după voinţa naturii »; Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 339: „panteism" rezultat din difuziunea divinităţii în fiinţă.

existenţei. Hinduismul are aşadar o atitudine devalorizantă asupra lumii (cu toate atitudinile compasionale ale unor curente de gândire), deoarece lumea (fenomenală, dar uneori şi cea spirituală a zeilor) este văzută ca un obstacol pentru realizarea purităţii spirituale. În yoga, spre exemplu, lumea fenomenală e cel mai adesea considerată drept sfera întunecată a existenţei (precum în gnosticism), datorită dualismului de tip Sâmkhia, şi astfel, „Acolo nu este sublimaţie, acolo e negaţie ; nu mântuirea lumii ci mântuirea de lume"[81]. Dar pentru că hinduismul e un mozaic în care distanţele dintre extreme sunt scurte, întâlnim şi înclinaţia opusă: extazul în faţa naturii până la adorare datorită panteismului monist, îmbinat cu un „panvitalism" izvorât din ideea că totul este un „mare om" datorat scindării „omului primordial nondual" care a zămislit totul prin vorbirea sa (*vâc*)[82] — ca în cuvintele lui Rabindranath Tagore: „dacă ne despărţim, prin îngrădiri fizice ori spirituale, de viaţa nesfârşită a naturii, dacă ne simţim numai oameni, şi nu o parte din tot, atunci cădem în labirintul rătăcirilor şi cum noi înşine ne-am retezat drumul cel drept, încercăm tot felul de metode artificiale din care se nasc mereu piedici noi şi greutăţi nesfârşite" [83]. Acest sentiment al unităţii divinitate-natură-oameni provine dintr-o „tendinţă manifestată în reprezentarea lumiica unitate fiinţială între absolut şi lumea empirică [care] este rezultatul încercării gânditorilor indieni de a unifica şi chiar plasa sub controlul direct al lui Brahman ca Principium Aeternitatis. Un control poate fi efectiv doar atunci când Brahman îl exercită atât din afară cât şi din interiorul omului sau al naturii în general" [84].

Buddhism

Totul este durere (*dukkha*), durerea e născută de plăcere (tanha) şi poate fi transcendată numai prin suprimarea celei din urmă, pe calea de mijloc octuplă – ne spun cele patru adevăruri ale lui Buddha. Raportul cu lumea este văzut, aşadar, ca dureros în toate ipostazele sale: naştere, activitate, moarte. Eliberarea din suferinţă este de dorit, dar e interesant să observăm, nu se realizează prin suprimarea fizică (exces în care au căzut jainismul şi secta fatalistă âjîvika [85]), pentru că aceasta este

---

[81] Doctorand Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1974, p. 695.

[82] Heinrich Zimmer, *op. cit.*, pp. 169-173, *passim*.

[83] Rabindranath Tagore, *Sâdhâna*, trad. Nichifor Crainic, Ed. Stress, Bucureşti, 1990, p. 20.

[84] Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în "Glasul Bisercii", nr. 7-8, 1978, P. 736.

[85] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 288-289.

tot o urmare (karmică) a dorinței[86]. Mai mult, buddhismul nu recomandă pasivitatea, ci moderația, echilibrul, iar în interiorul acestei „drepte socotințe" chiar strădania pentru eliberare. Buddha este cel mai mare incriminator al fatalismului, al destinului universal orb, fapt care ar putea fi considerat – la o privire superficială – drept paradoxal față de învățătura sa despre dorință-durere, dar scopul real este eliberarea sinelui față de dorințele care îl relaționează cu lumea-durere, iar nu a învelișului exterior care continuă să funcționeze până la moarte, deşi sinele propriu-zis se detaşează de el în cazul omului iluminat (*buddha*), aşa cum se eliberează şi de relaționarea cu lumea urmând treptele eliberării mistice[87]. Buddhismul nu poste fi, aşadar decât o doctrină care duce la extrem tendințele de devalorizare a lumii fenomenale care au apărut în hinduism, datorită pandolorismului de la care pleacă însăşi doctrina sa de temelie, a *celor patru adevăruri*[88].

Confucianism

În centrul relațiilor omului cu universul se află, pentru Confucius, ritualul (*li*), care impregnează lumea cu sacralitatea pe care o pot transmite zeii sau spiritele strămoşilor[89].

Suveranul deține un mandat ceresc (Tian Ming) pe care îl poate pierde dacă este nevrednic[90], ordinea țării (implicit cea cosmică) fiind restabilită prin transferarea mandatului ceresc unei persoane competente practic şi moral – sau moral şi, implicit, practic, după doctrina confuciană.

Confucianismul arată că „yang este universalul shen (zeitate)", iar yin este „universalul kwei, divizat în miliarde de particule, fiecare dintre ele putând forma un suflet al său chiar în corpul omului"[91].

Taoism

Ca bază a doctrinei taoiste în privința relației omului cu universul se află dialectica ființă-neființă: «ființa slujeşte drept reazem, iar neființa aduce folosul»[92]. Acest reazem al ființei constă în posibilitatea omului de a-l dobândi pe Tao meditând la armonia naturii originare a lucrurilor şi urmând astfel calea

---

[86] *Ibid.*, p. 291.

[87] *Ibid.*, pp. 291 sq.

[88] Entai Tomomatsu, *Le Bouddhisme*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1935, p. 117.

[89] C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 72, 87 sq.

[90] *Ibid.*, p. 43 sq.

[91] J. J. M. De Grott, *Confucian Religion*, pp. 12-15, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 13.

[92] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XI, p. 47.

[93] *Ibid.*, Versetul XV, p. 79.

Cerului şi a Pământului: «Omul urmează pilda Pământului, Pământul să urmeze pilda Cerului, Cerul să urmeze pilda lui Tao. Tao lucrează prin el însuşi [i.e. aseitate, n.n.]»[93].

Deşi afirmă, după cum am văzut, posibilitatea unei „revelaţii naturale", Lao Zi este împotriva activismului, inclusiv în cunoaştere, considerând că omul poate dobândi toată cunoaşterea de acest fel «fără a păşi dincolo de prag»[94].

Cel înzestrat cu Tao, prin faptul că participă la forţa creatoare şi Proniatoare, dobândeşte nu numai imortalitate a sinelui, ci şi infailibilitate în raport cu natura[95], putere asupra universului.

Taoismul religios afirmă că universul este reglat de cicluri ascunse, progresiv şi regresiv[96], iar anomaliile sau dezastrele care se produc uneori sunt efectele interacţiunii perioadelor ascunse (*dun jia*)[97]. Omul se află în *rezonanţă* (*ganying*) cu universul, fiind el însuşi un univers care deţine propriile spirite interioare[98].

Şintoism

Universul vizibil este o reflectare a lumii kami-lor[99], iar legătura kami-oameni natură este foarte strânsă, fără opoziţie, o aşa-numită „legătură de sânge"[100].

---

94 *Ibid.*, Versetul XLVII, p. 128.

95 *Ibid.*, Versetul LV, p. 144.

86 *Ibid.*, p. 291.

87 *Ibid.*, pp. 291 sq.

88 Entai Tomomatsu, *Le Bouddhisme*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1935, p. 117.

89 C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 72, 87 sq.

90 *Ibid.*, p. 43 sq.

91 J. J. M. De Grott, *Confucian Religion*, pp. 12-15, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 13.

92 Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XI, p. 47.

93 *Ibid.*, Versetul XV, p. 79.

94 *Ibid.*, Versetul XLVII, p. 128.

95 *Ibid.*, Versetul LV, p. 144.

96 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 519 : „Ciclul progresiei fiind în orice clipă echilibrat de un ciclu regresiv ".

97 *Ibid.*, p. 521 – producându-se datorită regresivităţii (care îşi extrage argumentele din unele afirmaţii din *Dao de jing*, ca: „întoarcerea este mişcarea lui Dao" – vs. 40) creaturi androgine, bicefale, falii ale timpului, universuri degradate.

98 *Ibid.*, p. 519 – ex. trei suflete superioare şi şapte inferioare, cu organe coresrunzătoare.

99 *Ibid.*, pp. 591-592.

100 *Ibid.*, p. 593.

VI. Menirea omului (eshatologie). Soteriologie

În toate marile religii orientale există ideea persistenţei laturii spirituale a naturii umane după moarte.

Hinduism

În Vede se vorbeşte de o împărăţie a morţilor în care domneşte zeul Yama, primul care a murit, şi unde se duc sufletele după moarte[101], unde se află strămoşii (*pitarnas*, părinţii neamului omenesc) – iar dacă sufletul rămâne un timp lângă mormânt devine strigoi (preta)[102]. În privinţa locurilor unde ajunge sufletul după moarte şi a lumii nevăzute, există un loc superior (Swarya), unul inferior (Patala), paradisul zeului Indra, Satya-loka sau lumea lui Brahma şi Deva-loka (lumea zeilor) [103]. Dar peste acest mit s-a suprapus teoria transmigrării sufletului, care a căpătat rol preponderent. Pe fondul speculaţiilor metafizice amintite în secţiunile anterioare, se dezvoltă în hinduism două tipuri de eshatologie, ca două laturi ale unei dialectici: una personalistă, corespunzătoare în general căii devoţionale (*bhakti*), care pleacă încă din *Vede* de la ideea că *âtman* (sinele) ajunge în lumea lui *Brahman*[104] (Spiritul universal – reprezentat, din punctul de vedere al devoţiunii, de unul dintre zeii primordiali) şi, respectiv, una impersonalistă, corespunzătoare în general căii gnostice (*jñana*), care presupune reabsorbţia lui *âtman* în *Brahman*[105]. Această stare a sinelui este eliberarea: *mukti*, ulterior numită *moksa* (îndeosebi atunci când a fost legată de izbăvirea din *samsara*)[106]. Caracterul confuz şi contradictoriu al hinduismului în privinţa sexualităţii se reflectă şi în eshatologie: majoritatea doctrinelor includ în eliberare şi detaşarea de orice poftă trupească, dar tantrismul, dimpotrivă, vede în sexualitate nu doar o funcţiune a organismului în condiţia actuală, ci şi o cale de eliberare, însuşi paradisul promis de zeiţa (Prakrti, Buddhi, Śakti – energia zeului) către care se îndreaptă devoţiunea este unul al plăcerilor trupeşti[107]. Contradicţia însă poate fi înţeleasă dacă este gândită în termenii

---

[101] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale : Hinduismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1974, p. 353; Mihai Martiş, *De la Bhârata la Gandhi*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 41.

[102] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6, 1972, p. 183.

[103] *Ibid.*, p. 184.

[104] Paul Deussen, *op. cit.*, pp. 121 sq.

[105] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 157.

[106] Cf. A. S. Geden, *Salvation (Hindu)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 132-137, passim.

[107] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 202-203.

hinduismului, unde domină relativismul axiologic şi indiferenţa faţă de consecinţe: «Părăsind fructul faptelor, mereu mulţumit, liber chiar dacă a trecut la faptă, acela nu săvârşeşte nimic. Fără dorinţi, cu mintea şi cu trupul stăpânite, părăsind orice bun lumesc, săvârşind fapte numai cu trupul, nu-şi atrage păcat»[108] – acest text se află în capitolul *Yoga cunoaşterii şi a faptei*, ceea ce arată că fapta trebuie realizată cu detaşare faţă de ea, acest lucru fiind mai important decât ideea de bine sau rău, atât de înrădăcinate în gândirea creştină. Confuzia dogmatică, incertitudinile cu privire la Dumnezeu, creează şi confuzie morală, precum şi în privinţa consecinţelor ultime ale faptelor şi a întregii eshatologii[109].

Iniţial calea spre eliberare este cea a sacrificiului exterior (idee subliniată în *Brahmana*), apoi (începând cu *Aranyakas* — principii memorate de cei ce meditează în pădure) sacrificiul interior (asceza, *tapas*), iar apoi meditaţia pură, care transcende nivelul fenomenal (deci psiho-fizicul uman), legată de ideea posibilităţii eliberării din lanţul reîncarnărilor (*samsara*)[110]. Datorită teoriei despre *samsara* nu există sfârşit şi nici o finalitate a lumii acesteia ca totalitate, ea continuând să existe la fel ca şirul neîntrerupt al transmigrărilor[111]. Există doar „scopuri ale omului " (*purusa rtha*), „stadii de viaţă " (*asenma*) ale sale şi sfârşit ultim al celui care se eliberează de *samsara*, omul fiind definit ca „ fiinţa care are scopuri" (*arthin*)[112]– existenţialism oriental care are asemănări puternice cu cel al filosofiei occidentale. Totuşi, în ceea ce priveşte lumea întreagă, există cicluri de manifestare (*kalpas*, *manvantras*) şi perioade (*yuga*, *mahayugas*) provocate de regenerare şi distrugere (crearea, regenerarea şi distrugerea fiind atributele celor trei zei ai Trimurti: Brahma, Visnu, Śiva): o *kali-yuga* (epocă întunecată) este după „moartea" lui Krişna şi înălţarea la cer (provocată de Vişnu intenţionat prin întrupare în Buddha şi răspândirea prin el a învăţăturilor pernicioase , „nihiliste", care „ia determinat pe prefăcuţi să se demaşte şi să se înlăture singuri" – este critica hinduistă la adresa Buddhismului), şi care va fi urmată (prin distrugerea provocată de Śiva de o nouă *krti-yuga* (perioadă bună, plină de virtute)[113].

În Upanisade apare ideea ubicuităţii suferinţei şi a necesităţii trezirii din iluzie (*mâyâ*) – care va genera sistemul Sâmkhya-Yoga, filosofic în prima sa componentă,

---

[108] Cf. *Bhagavad-Gîtâ* (4, 21), trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Herald, 1999, p. 89.

[109] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", nr. 3-4, 1968 , EV, pp. 163-173, passim : deosebiri doctrinare (pp. 166-169), morale (pp. 169-172)

[110] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 141-159.

[111] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 354.

[112] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 354, 349.

[113] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 352-354; H. Jacobi, *Ages of the world (Indian)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 200-202.

vizând eliberarea de *âvidya* (ignoranță), respectiv individuația prin detașarea de fenomenal. Întrucât în acest sistem lumea (prakrti) nu mai este considerată ireală, ci doar generată de spirit și opresoare a spiritului (purusa) prin ignoranță, spiritul trebuie să găsească o cale de a se diferenția de Cosmos. Această cale se află în Sâmkhya ca și cunoaștere și în Yoga ca experiență mistică. Însăși prakrti are o tendință teleologică de autodiferențiere până la conștiința supremă de sine, iar omul poate urma această tendință urcând din treaptă în treaptă prin tehnicile yoga până la enstază (samâdhi)[114]. Traducerea de către Mircea Eliade a termenului *samâdhi* prin „enstază" vorbește prin ea însuși despre individualismul, rezultat de o incapacitate de a percepe unitatea în diversitate, la care îndeamnă Sâmkhya-Yoga: „Sâmkhya-Yoga reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu, materia (*prakrti*), și derivă Universul fizic, Viața și Conștiința dintr-o singură matrice. Această doctrină postulează totuși pluralitatea spiritelor, deși prin natura lor acestea sunt esențialmente identice. Sâmkhya-Yoga unește ceea ce părea atât de diferit – fizicul vitalul și mentalul – și izolează ceea ce, mai ales în India, pare unic și universal: spiritul. Fiecare purusa este într-adevăr total izolat: căci Sinele nu poate avea nici un contact, nici cu lumea, nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat cu acești purusa eterni, liberi, imobili; monade între care nici o comunicație nu este posibilă. E vorba, pe scurt, de o concepție tragică și paradoxală a spiritului. Concepție care a fost viguros atacată atât de către învățații buddhiști, cât și de către maeștrii vedantini."[115]. În creștinismul ortodox este vorba de un dialog între voința liberă a omului și har, de mântuirea prin comuniuna ce se realizează între Dumnezeu și om, or în yoga, dacă primul termen este bine accentuat și definit, cel de-al doilea este neclar (cf. Iśvara) sau se estompează total în lipsa de perspectivă a unui impersonalism dezolant[116].

Buddhism

Doctrina lui Buddha vizează o eliberare din suferință, moarte și viață – puse pe același plan[117]. Ducând o viață conformă cu cele patru adevăruri fundamentale,

---

[114] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 263-273. Cf. *ibid.*, p. 173: membrele (anga) sau treptele Yoga – „1) înfrânările (*yama*); 2) disciplinele (*niyama*); 3) posturile corpului (*âsana*); 4) controlul respirației (*prânâyâma*); 5) emanciparea activității senzoriale de contactul cu obiectele exterioare (*pratyâhâra*); 6) concentrarea (*dhâranâ*); 7) meditația yogină (*dhyâna*); 8) enstaza (*samâdhi*)".

[115] Ibid., p. 271.

[116] Doctorand Ștefan Resceanu, *Concepția Yoga și atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. Ort 4 , 1974, p. 695.

[117] C. A. F. Rhys Davids, *Salvation (Buddhist)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 110.

omul aspirant la eliberare (*nirvâna*) trebuie să se preocupe de «meditările» (*jhâna*), «reculegerile» (samâpatti) şi «concentrările» (*samâdhi*) care îl detaşează de plăceri, bucurii pentru beatitudinea superioară stărilor psiho-mentale şi de stările de conştiinţă fireşti pentru starea de supraconştiinţă a celui iluminat (*buddha*)[118]. Ca în hinduism, apare şi aici fiorul existenţialist, omul fiind de data aceasta văzut ca o construcţie a propriei conştiinţe – Dhammapada spune că «suntem rezultatul a ceea ce gândim»[119]. Buddhismul învaţă că acela care îşi însuşeşte doctrina lui Buddha ajunge în mod „vizibil", simţit, experiat clar, la eliberare şi în postura unui supraom cu capacităţi spirituale desăvârşite[120]. Nirvana este o transcendere a condiţiei actuale, deci „nirvanatul" nu mai există potrivit înţelesului imanent al termenului „existenţă", dar nici nu „dispare", ci el „«există» în Nirvana, în Incondiţionat, deci într-o modalitate de existenţă imposibil de imaginat"[121].

Teoria Bodhisattvilor duce în Mahayana la teoria vacuităţii (*úũnyatâ*), a cărui relativism seamănă cu filosofia Zen (doar că în aceasta din urmă, sincretism daoist-buddhist, relativismul este atât de extrem încât nici nu se mai preocupă să tragă concluzia unei vacuităţi, ci ia existenţa aşa cum este, însă îi anihilează axiologia, proclamând îmbunătăţirea ca iluzie[122]): „Bodhisattva Mahâyâna nu experimentează «iluminarea reală sau adevărată» (*samyak – sambodhi*) a lui Buddha, trecând apoi întru extincţia finală (*parinirvâna*), ci se opreşte la margine – la marginea timpului şi a eternităţii – şi astfel transcende acel cuplu de contrarii: căci universul nu va sfârşi niciodată; ciclul eonilor cosmici va continua fără întrerupere; legământul lui Bodhisattva de a se opri la margine până când totul va trece dincolo înaintea lui echivalează cu legământul de a rămâne totdeauna aşa cum este. Şi tocmai de aceea legământul său are semnificaţia de act mântuitor al lumii. Prin el este simbolizat adevărul că timpul şi eternitatea, *samúâra* şi *nirvâna*, nu există ca cupluri de

---

[118] Mircea Eliade, *op. cit.*., pp. 295 sq.

[119] *The Teachings of Compassionate Buddha*, Early discourses, the Dhammapada, and the later basic writtings. Edited, with commentary, by E. A. Burtt, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 53.

[120] Albert Valesin, *Jésus-Christ et l'Étude comparée des Religions*, Libraire Victor Lecoffre, Paris, 1912, p. 212 sq.

[121] Mircea Eliade, *op. cit.*., p. 298; Alfred Bertholet şi Hans von Campenhausen, *Dicţionarul religiilor*, trad. Gabriel Decublr, Ed. Univ. Alexandru I. Cuza, Iaşi, 1995, p. 307: nirvana comparată cu «stingerea focului» (*Patacara*), Hinayana o descrie prin negaţii, iar Mahayana "în culori vii".

[122] Alan W. Wats, *Calea Zen*, trad. Iulia Waniek, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, passim (cf. pp. 8, 21-29, 146)

contrarii, ci sunt deopotrivă vacuitate (*śūnyatā*), vidul"[123]. Bodhisattva sunt invocați pentru puterea lor mântuitoare universală[124].

În Buddhismul Mahayana, Amithaba-Buddha (numit în buddhismul japonez Amida[125], are ca pereche pe zeița Kwannon, asimilată zeiței Amaterasu din șintoism) este important pentru eshatologia sinelui întrucât el îl așteaptă pe cel virtuos după moarte în Paradisul de Vest, iar în eshatologia lumii e important mesianicul Buddha-Maitreya, al viitorului, deși Buddha însuși nu a vorbit despre aceste ipostaze ale divinității cum sunt ele considerate în Mahayana[126].

Confucianism

Confucianismul, dintre religiile Chinei, a venit cel mai mult în întâmpinarea cultului străvechi al strămoșilor[127], atât la nivel oficial, susținând riturile efectuate de Fiul Cerului (împătat) sau de nobili în care este asigurată celor decedați fericirea în lumea de dincolo în legătură strânsă cu existența unor descendenți care să oficieze aceste rituri, cât și la nivel popular, fiecare familie venerânsu-și strămoșii alături de zeii peotectori, dar apelând și la superstițiile legate de divinație[128]. Confucius însuși este un exemplu în acest sens, remarcându-se acribia cu care se ocupă de oficierea funeraliilor mamei sale. Confucius vorbește de destin, care poate fi ameliorat prin îmbunătățirea educativă a metodei[129] – se poate spune că el se deosebește de Lao Zi prin aceea că vede propășirea personală ca o urmare a unei lupte împotriva firii, iar Lao Zi vorbește de revenirea la firesc, dar în esență aici nu se află o contradicție, întrucât Confucius se referă la firea actuală (pătimașă), iar Lao Zi la redobândirea firii originare, nepătimașe.

Strădaniile lui Confucius și ale adepților doctrinei sale au fost îndreptate cu precădere în imanență, „mesianismul" învățăturii dorind a se împlini pe două planuri:

---

[123] Heinrich Zimmer, *op. cit.*, p. 356 ; Peter Harvey, *op. cit.*, pp. 96-100; Joseph Masson, *Le Bouddhisme. Chemin de libération. Approches et recherches*, Desclée de Brouwer, 1975, pp. 60-63.

[124] Heinrich Zimmer, *op. cit.*, p. 356.

[125] Alfred Bertholet și Hans von Campenhausen, *op. cit.*, p. 16: Amida este japonezul pentru Amithaba, însemnând "lumină nesfârșită", "un Dhyani-Buddha [al meditației, n.n.], corespunzătorul ceresc al personajului istoric Buddha".

[126] Entai Tomomatsu, *op. cit.*, pp. 137-139.

[127] Cf. Confucius, *op. cit.*, pp. 102-111: Desăvârșirea raporturilor cu lumea nevăzută.

[128] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu , Divinația , falsa prezicere a viitorului, în „Studii Teologice", nr. 9-10, 1954, pp. 558-859 , divinația la chinezi, are metodele precizate în în *Yi King* (*Cartea Schimbărilor*)

[129] *Ibid.*, p. 103 : «Destinul (Ordinea Cerească) este firea noastră. Firea noastră este călăuzită de Metodă. Educația rectifică Metoda».

studiu (elevare) şi reformă socială[130]. Cu toate că susţine cultul strămoşilor, Confucius nu s-a pronunţat clar în privinţa lumii nevăzute, ceea ce a favorizat pătrunderea în China (dar şi în Japonia) a Buddhismului Mahayana al lui Buddha Atotmilostiv care sălăşluieşte în Paradisul de Vest[131].

Taoism

Lao Zi spune că rostul omului este ca el să ajungă «una cu Tao, şi Tao îl va lua cu sine»[132]. Moartea o dobândeşte omul în sine, ca moarte spirituală, înainte de moartea fizică, iar numai «trei părţi din zece» scapă de ea[133] – îndestularea este cauza morţii spirituale, iar înfrânarea determină nemurirea. Este adevărat că tradiţia taoistă a pus accent pe prelungirea vieţii pământeşti şi au existat numeroase aventuri spirituale în căutarea unei nemu-riri terestre, de unde s-au dezvoltat medicina şi alchimia[134], dar a existat şi ideea persistenţei spirituale după moarte. Nu vom insista asupra legăturii dintre alchimia exterioară, a transmutării metalelor în aur, cu alchimia inter-nă, a nemuririi fizice, prin activarea Câmpurilor de Cinabru dar este clar că aceste experienţe se înscriu în ideea religioasă universală a nemuririi şi a unei nostalgii paradisiace[135]. Lao Zi, însă, „nu pare să fi crezut în nemurirea fizică, nici în supravieţuirea persoanei umane. *Dao de Jing* nu se pronunţă lămurit în această privinţă"[136]. În privinţa „destinului", taoismul se deosebeşte net de confucianism, susţinând că el depinde de om şi astfel nici doctrina mandatului cerului (*tian ming*) pentru împărat nu ar avea temei[137].

«Cel care vrea să devie nemuritor în cer trebuie să împlinească 1300 de fapte bune ; cel care vrea să devie nemuritor pe pământ trebuie să împlinească 300»[138]– În vederea obţinerii nemuririi terestre, dar şi veşnice în condiţiile dobândirii unei condiţii superioare, taoismul religios a dezvoltat tehnicile respiratorii (*qigong*), alchimia exterioară (obţinerea elixirului nemuririi pe bază de cinabru[139]) şi interioară

---

[130] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 79 sq.

[131] W. Gilbert Walshe, *Confucius*, pp. 16-19, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 19.

[132] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXIII, p. 75.

[133] *Ibid.*, Versetul L , p. 134.

[134] Cf. C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 233-240.

[135] *Ibid.*, pp. 257-262

[136] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 256.

[137] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 520-521 : discursul confucianist despre *tian ming* e doar „orbire şi nebunie omenească", „ «Destinul meu este în mine, nu în cer» spun daoiştii".

[138] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6, 1972, p. 178.

[139] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 521; Henri Maspero, *Le Taoïsme*, Publications du Musée Guimet, Paris, 1950, pp. 1-24 (Tehnicile corporale) şi pp. 25-41 (Tehnicile spirituale).

(*nei dan*) care presupune existenţa a trei câmpuri de cinabru (în zona inferioară, medie şi superioară a organismului uman) şi practicarea unei sexualităţi contrare procreării care se presupune că ajută procesele alchimiei interioare[140]. Taoismul vorbeşte de iad, o închisoare în centrul pământului, iar *Kan-ying-p'ien* (*Cartea despre recompense şi pedepse*) descrie în amănunţime chinurile iadului[141].

Şintoism

În şintoism există ideea de infern („ţară a beznelor"), dar şi aceea că sufletele unora rămân lângă mormânt, în strânsă legătură cu cei vii: „casa sufletului" (*mitama - ya*) este un sanctuar domestic, unde se presupune că sufletele celor decedaţi îşi vizitează rudeniile în viaţă, femeia îşi depune «tăbliţa mortuară» lângă cea a bărbatului său, sunt aduse flori, oamenii îşi iau rămas bun de la strămoşi dacă pleacă de acasă[142]. Pentru a avea copii sunt îndeplinite riturile morţilor (influenţă confuciană), iar dacă nu pot avea urmaşi, adoptă[143].

Concluzii

Vom rezuma următoarele observaţii finale privitoare la antropologia marilor religii orientale:

1. Axis mundi – nevoia de reper sacru a omului[144] (altarul imperial la chinezi; altarul sacrificiului brahmanic, în India) – legat de vocaţia preoţiei universale: omul are scopul de a fi preot în creaţie. Ideea se alterează adesea în religiile orientale prin sacrificialism excesiv, în substratul căruia se întrezăresc sacrificii umane (cf. purusamedha); iar pe de altă parte apare amestecul ideii de sfinţenie cu sacralitatea păgână întruchipată de suveran, vrăjitor, ghicitor.

2. Ideea de unitate-totalitate – unicitatea principiului creator, respectiv caracterul creat al lumii fenomenale şi necreat al divinităţii creatoare şi proniatoare – se degradează (îndeosebi în India) prin considerarea lumii ca o manifestare a transcendenţei universale (Brahman) sau dimpotrivă a faptelor omului (în Samkhya-

---

[140] Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 538.

[141] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6, 1972, p. 178.

[142] *Ibid*; Id., *Riturile de înmormântare în diferite religii*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", nr. 1-2, 1961, p. 56.

[143] Id, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6, 1972, p. 178.

[144] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, 141, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 339 sq.

Yoga), transcendentul universal fiind redus la o rezultantă a lumii cu toate straturile ei până dincolo de cele ale conştiinţei (zona transcendenţei pure) – fapt care se răsfrânge negativ asupra omului, văzut ca monadă spirituală solitară lipsit de comuniune. Greutatea conceperii ideii de comuniune interpersonală se poate sesiza şi în religiile Chinei, unde confucianismul tinde spre un „socialism" care acaparează personalitatea şi oboseşte prin rituri şi maniere ultraelaborate, iar taoismul tinde spre disoluţie socială. În buddhism se remarcă ambele aceste tendinţe: individualism ascetic sau dependenţa de comunitate (samgha), dar tensiunea este atenuată. Hinduismul a avut propriile sisteme teiste (în vechile Upanisade), la Śankara; iar buddhismul evoluează de la ateism (sau agnosticism) la teism – din nevoia izvorâtă din sentimentul religios universal al omului de a avea un reper unitar divin.

3. Idealul purităţii, exprimat prin abstinenţă, apare în toate aceste religii – uneori el este degradat prin motivarea orgiei (cf. în China antică[145]; în India, practici tantrice[146]) sau a beţiei (cf. unii taoişti). Idealul angelităţii (omul asexuat, care transcende condiţia naturală în această privinţă) este alterat în ideea de androginitate (cf. în taoism[147]) asemănătoare cu cea a grecilor antici.

4. Ideea eternului început, care la Sf. Grigorie de Nyssa înseamnă pornirea eternă spre Dumnezeu care nu poate fi cuprins – îşi găseşte un anume corespondent la Lao Zi[148] – dar este foarte adesea alterată în ideea ciclicităţii existenţei, cel mai pronunţat în religiile Indiei bazate pe învăţătura karman - samsara, care concordă cu o idee vagă despre divinitate : în faţa unui Dumnezeu personal şi creator, în dialog cu persoana umană, samsara nu mai are sens, ea este presupusă pe fondul ideii de impersonalitate a transcendentului generator al lumii (sau însumator al esenţei ei): ideea de Dumnezeu chiar şi atunci când apare în dialog cu omul este aici mult diluată, fiind vorba ori de zeii clasici ori de Is?vara yoginilor. Această paralelă între disoluţia ideii de Dumnezeu şi confuzia în privinţa condiţiei umane concordă cu presupunerea de la începutul lucrării că înălţimea concepţiei despre om depinde de profunzimea concepţiei despre Dumnezeu.

5. Ca o consecinţă a confuziei asupra situaţiei omului în scara existenţei şi în raport cu eshatologia apare ezitarea asupra importanţei funcţiilor sufleteşti ale omului. Confucius se ocupă în egală măsură de raţiune (cunoaştere), voinţă (politeţe, reciprocitate, vitejie) şi sentiment (muzica), dar ele parcă nu sunt suficient închegate de o direcţie

---

[145] C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, p. 49

[146] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic şi Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 49.

[147] *Ibid.*, 255.

[148] Lao Zi, *op. cit.*, pp. 255-256; Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârşire*, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, pp. 476-477.

mistică aşa cum remarcă critica taoistă ; taoismul pe de altă parte supraliciteazä o mistică „pură", dar care îl poate izola pe om (totuşi este mult mai echilibrat în această privinţă decât religiile Indiei). În hinduism se găsesc toate tendinţele excesive în acest domeniu: raţionalism (*vîdhya*, gnoza autosuficientă vedantină sau Samkhya, mai echilibrată în sistemul Sâmkhya-Yoga prin practică), sentimentalism, voluntarism (practici devoţionale duse la extrem) – dar hinduismul şi-a creat uneori propriile reechilibrări parţiale prin Sâmkhya-Yoga şi prin critica adusă de buddhism.

6. Afirmaţia mărturisitoare a lui N. Steinhardt, „Îndrăznesc să cred că două sunt noţiunile la care hinduismul şi budismul nu au acces: dragostea şi dragostea de viaţă"[149], are o mare putere de diagnoză, întrucât dincolo de orice înţelegere a credinţei sau a moralei, «dacă dragoste nu am nimic nu sunt» (1 Cor. 13, 2), iar ideea că omul se află în trup şi în lume în condiţia unui prizonier care trebuie să scape de lanţurile sale, urmată de eliberarea ca dizolvare în neant, înlătură solidaritatea, dragostea dintre făpturi. Chiar dacă Bodhisattvii din Mahayana nu acced la nirvana până nu îi eliberează şi pe ceilalţi, dragostea nu este completă în ceea ce poate ea oferi, căci Mântuitorul Iisus Hristos dă sens acestei iubiri dintre oameni şi între oameni şi Dumnezeu - persoana noastră şi dragostea ei primeşte sens în Dumnezeu, Care nu nimiceşte ceea ce a creat, ci dimpotrivă, integrează totul armoniei cu El, nimic fiind numit „rău" de către Creator, ci «bun» şi «bun foarte»[150].

7. Antropologia creştină este echilibrată în trei puncte esenţiale ale ei: originea omului, raportul suflet-trup şi menirea omului. Dumnezeu creează toate bune, iar pe om îl face împăratul[151] acestor bunătăţi; omul nu apare aruncat într-o lume haotică, lipsită de direcţie, o lume a iluziei (maya), ci toate sunt chemate să graviteze armonios în jurul lui Dumnezeu încă de la crearea lor. Dacă omul este supus greşelii, aceasta se întâmplă în acest răstimp datorită dezechilibrului produs de păcat, iar nu pentru că lumea ar fi un cămin rău pentru om din veşnicie şi pentru totdeauna. Sufletul trebuie să guverneze trupul, îi este superior, dar trupul însuşi este bun – acest punct de echilibru al antropologiei este rar atins în afara tradiţiei iudeo-creştine, ca dovadă, aproape toate religiile Extremului Orient cad în extrema gnosticismului mediteranean, a repudierii trupului şi lumii materiale, cu excepţia poate a confucianismului, care este mai mult sociologie integrată în străvechea religie chineză bazată pe venerarea celor morţi, şi a şintoismului, foarte naturalist, iar în final influenţat de buddhism. Iisus Hristos nu cheamă lumea dinspre o dezamăgire, a lumii, spre una şi mai mare, a neantului – ca în religiile Indiei.

Şerban Drugaş

Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

---

[149] N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 149.

[150] Cf. *Ibid.*, pp. 151, 153.

[151] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, cap. II, pp. 20-21.

Abstract: *This study was made about five oriental religions – Hinduism, Buddhism, Confucianism, Taoism and Shintoism – from an anthropological point of view. It tries to express a Christian-Orthodox opinion, extracted from the biblical Revelation and from the Holy Tradition, relating to the conceptions about origin, making, relation and eschatology of man. The religious anthropology is observed in tight connection with theology from whom it springs. About man's origin, the oriental religions perceive very often the man's apparition as an accident, a degradation from an initial perfect condition of fusion with the great whole. It is true that here could be found a similarity with God's creation and falling in sin, but without the necessary equilibrium which is preserved by the Christian theology, separating clearly that two moments, everything remaining in the confusion made by the fusion in one action of the world's apparition and degradation. This character of the oriental anthropology correlates with a diluting concept of divinity and man's relation with it – morality, so that we could notice oscillations between asceticism and frivolity, sacrificialism and excessive veneration of nature, missing the feeling of creation's and humanity's unity in God. These great oriental religions have the concept of immortal soul, but it appears as unsatisfactory from the Christian point of view. As well as the conception about his destiny, either as a final sitting with the gods, or as a liberation destined to the nothingness, the fusion with the indefinite impersonal, something absorbing everything, which devalues the conception about man.*

DE LA ÎNĂLŢARE LA RUSALII

Au trecut deja 40 de zile de la luminoasa noapte a Învierii Domnului şi, ca-ntr-un miracol dumnezeiesc, mai suntem cuprinşi cu toţii de strălucirea şi frumuseţea acestei zile de taină, „al praznicelor praznic şi sărbătoare a sărbătorilor".

Au trecut deja 40 de zile de când am primit cu toţii în candela sufletului „lumină din lumina lui Hristos", Cel care „luminează pe tot omul ce vine în lume" (In 1, 9) şi pe care ne străduim să o menţinem mereu aprinsă, întru lucrarea faptelor celor bune şi întru dobândirea mântuirii.

Au trecut deja 40 de zile de când am cântat întruna imnul de biruinţă al vieţii asupra morţii „Hristos a înviat din morţi" şi de când neîncetat am fost chemaţi să ne închinăm „Sfintei Învierii lui Hristos", conştientizând în tot acest period pascal faptul ca prin Cruce şi Înviere a venit „bucurie la toata lumea".

Cu nostalgie sfântă ne despărţim de Sfintele Paşti dar de bucuria şi de lumina lor ne vom împărtăşi în fiecare duminică de peste an la slujba Utreniei şi mai apoi la Sfânta şi dumnezeiasca Liturghie. De fapt, fiecare duminică ne aduce aminte de ziua Paştilor şi ne face să fim şi noi prezenţi real la taina Învierii petrecute în lume acum aproape două mii de ani.

Încheiem deci perioada pascală şi suntem chemaţi de Biserica străbună să ne bucurăm şi să tresăltăm duhovniceşte de alte două luminoase momente şi praznice din istoria mântuirii noastre.

Înălţarea Domnului şi Pogorârea Sfântului Duh

După Învierea Sa din morţi, Mântuitorul Hristos a petrecut cu Sfinţii Săi Ucenici şi Apostoli vreme de 40 de zile, umplându-i pe aceştia de o negrăită bucurie şi arătându-li-Se viu „prin multe semne doveditoare" (Fapte 1, 3). Vreme de 40 de zile, Hristos Cel Înviat S-a arătat de mai multe ori, luminându-le mintea şi înflăcărându-le inima, i-a întărit în voinţa de a-I sluji Lui, de a-L mărturisi ca „Domn şi Dumnezeu" până la „marginile pământului" (Fapte 1, 8)

În tot acest răstimp, Mântuitorul le-a făgăduit că le va trimite pe Duhul Sfânt „Mângâietorul", că va fi cu ei „până la sfârşitul veacurilor" (Mt 28, 20).

Încă din timpul activităţii Sale pământeşti, Hristos-Domnul le-a spus ucenicilor Săi că după ce Fiul Omului va suferi şi va muri, a treia zi va învia şi se va înălţa la

ceruri, pentru a le trimite pe Mângâietorul şi a le pregăti loc în Casa Tatălui Ceresc: „Mă duc să vă gătesc vouă loc, iar după ce vă voi pregăti un loc, Mă voi întoarce şi vă voi lua la Mine, ca acolo unde sunt Eu şi voi să fiţi" (In 14, 3).

Sf. Evanghelist Luca ne istoriseşte în Evanghelia sa despre evenimentul Înălţării la cer a Domnului, când spune „şi i-a dus afară până în Betania şi, ridicându-Şi mâinile, i-a binecuvântat; şi, pe când îi binecuvânta, S-a despărţit de ei şi S-a înălţat la cer" (Lc 24, 50-51). Cartea Faptele Apostolilor, scrisă de acelaşi evanghelist Luca, ne completează acest eveniment din viaţa Domnului cu date interesante şi inedite (cf. Fapte 1, 9-11). Astfel, apar aici doi bărbaţi îmbrăcaţi în haine albe, care le spun ucenicilor că „Acest Iisus, Care S-a nălţat de la voi la cer astfel va şi veni precum L-aţi văzut mergând la cer" (Fapte 1, 11).

Taina Înălţării încheie activitatea pământească a Mântuitorului şi este o taină ce depăşeşte putinţa noastră de înţelegere. Golit prin *chenoză* de slava dumnezeirii (Fil 2, 7), Mântuitorul Hristos, după ce restaurează ontologic întreaga umanitate, după ce trece prin moarte şi învie ca un atotputernic, intră prin Înălţare întru slava Sa cea veşnică, slavă pe care a avut-o înainte de întemeierea lumii.

Înălţarea Sa se constituie într-un penultim act al operei de mântuire realizată de Hristos, prin care El, înălţându-Se, şade de-a dreapta Tatălui cu trupul Său asumat la Întrupare, şi care, spiritualizat fiind, poartă în El rănile Sale sfinte, prin care noi toţi ne-am vindecat (cf. Isaia 43).

Înălţarea este o pleromă a activităţii mesianice a Domnului, ea constituind plinirea rânduielii, cum glăsuieşte condacul praznicului: „Plinind rânduiala cea pentru noi şi cele de pe pământ împreunându-le cu cele cereşti, Te-ai înălţat întru mărire, Hristoase, Dumnezeul nostru, nicidecum despărţindu-Te, ci rămânând nedeşertat şi strigând celor ce Te iubesc: Eu sunt cu voi şi nimeni împotriva voastră".

Înălţarea la cer este preambulul revărsării harului Sfântului Duh în lume, la Cincizecime, şi împlinirea făgăduinţei Tatălui: *botezul cu Duhul Sfânt* (cf. Fapte 1, 5).

Cincizecimea sau Rusaliile se constituie ca un eveniment esenţial în viaţa Bisericii, un eveniment ce pune începutul unei noi existenţe în viaţa umană, o viaţă nouă pătrunsă de razele binefăcătoare ale Sfântului Duh. Sfântul Ioan Gură de Aur numeşte această sărbătoare „maica tuturor sărbătorilor", din care au izvorât toate celelalte momente de înălţare sufletească din viaţa Bisericii.

Rusaliile ne descoperă fiecăruia dintre noi iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, Unul în Treime Închinat, făcându-ne cunoscut pe Duhul cel Preasfânt, Care vine în lume ca să o sfinţească, să o înalţe şi să o pregătească spre unirea deplină cu Dumnezeu. Rusaliile ne descoperă tuturor bucuria de a vieţui în Hristos, bucuria de a-i iubi pe semeni, de a-i ajuta, bucuria de a înainta în viaţa cea nouă, o viaţă de lumină şi de belşug.

Rusaliile ne îndeamnă pe toți la o bucurie adevărată. De fapt, de la Paști la Cincizecime, cuvântul cel mai des ce se aude în biserici este acela de „Bucurați-vă!"

Bucurați-vă că Hristos a înviat!

Bucurați-vă că Hristos S-a înălțat la ceruri!

Bucurați-vă că Duhul Sfânt a venit în lume și lucrează în Biserica Sa cea sfântă și ne călăuzește spre tot adevărul!

Bucurați-vă că lucrarea lui Hristos este continuată și activată în Biserica Lui, prin lucrarea Sfântului Duh de către organele Acestuia: episcopi, preoți și diaconi, până la sfârșitul veacului!

Iată, atâtea motive de bucurie ce ni le prilejuiesc aceste două praznice creștine: Înălțarea și Cincizecimea.

Să ne bucurăm, dar, de strălucirea și de dulceața acestor două luminate sărbători, adevărate pietre de hotar în viața Bisericii și a noastră.

Să prăznuim cu aleasă cinstire și dăruire Înălțarea lui Hristos și Pogorârea Duhului Sfânt, prin care Biserica Lui s-a întărit și s-a sfințit, iar neamul omenesc s-a izbăvit din robia păcatului și a morții.

Să fim prin întreaga noastră viață martori ai Înălțării și ai Cincizecimii, conștienți fiind de faptul că „suntem împreună lucrători ai lui Dumnezeu" și „împreună moștenitori cu Hristos, ca împreună cu El să ne și preamărim" (Rom 8, 16).

Cele două sărbători să ne dăruiască izvoare veșnice ale bucuriei, ale încrederii, ale credinței și ale dragostei spre slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui. Amin.

† Visarion Rășinăreanu
episcop-vicar, Sibiu

PREDICĂ LA DUMINICA A VIII-A DUPĂ RUSALII

Despre foamea şi setea cea sufletească

„Şi au mâncat toţi şi s-au săturat." (Matei 14, 20)

Într-una din zile, Domnul nostru Iisus Hristos S-a retras într-un loc pustiu, în apropierea oraşului Betsaida, care este situat pe partea nordică a lacului Ghenizaret, împreună cu ucenicii săi, ca să fie singuri, pentru câteva clipe de reculegere. Dar şi aici, în acest loc pustiu, mulţimile care-L căutau peste tot L-au găsit.

Aceste mulţimi Îl căutau pentru că aveau o foame neîncetată şi o sete nestâmpărată după cuvintele şi învăţăturile Lui sfinte, mântuitoare de suflet, care le vorbeau despre Împărăţia cerurilor, despre Dumnezeu şi iubirea Lui faţă de oameni. Simţeau în sufletele lor arzând setea psalmistului, care zice: „În ce chip doreşte cerbul izvoarele apelor, aşa Te doreşte sufletul meu pe Tine, Dumnezeule" (Ps 41, 1); sau foamea şi setea după cuvântul lui Dumnezeu a proorocului Amos: „Foame nici de pâine şi sete nu de apă, ci foame şi sete de a auzi cuvintele Domnului" (8, 11).

Mulţimile nu se mai săturau a-L asculta; pentru că de pe buzele Sale dumnezeieşti curgeau „Cuvintele vieţii celei veşnice", care pătrundeau în suflet şi făceau să fie uitate mâncarea şi băutura de care avea nevoie trupul.

Însă Iisus le răsplăteşte credinţa; le hrăneşte nu numai sufletul, ci le dă şi daruri trupeşti, vindecâdu-le bolnavii şi săturând peste cinci mii de bărbaţi, în afară de femei şi copii, numai cu cinci pâini şi doi peşti, ca să ne înveţe prin aceasta că celui ce caută mai întâi Împărăţia lui Dumnezeu primeşte şi celelalte, precum zice Mântuitorul: „Căutaţi mai întâi Împărăţia lui Dumnezeu, şi dreptatea Lui şi toate celelalte se vor adăuga vouă" (Mt 6, 33).

Despre această foame şi sete după cuvintele şi Împărăţia lui Dumnezeu să încercăm să vorbim astăzi, ca să vedem mai pe urmă cu am putea deştepta şi păstra în sufletul nostru foamea sfântă a poporului din Sf. Evanghelia de astăzi, pe care Domnul îl răsplăteşte atât de bogat.

Ceea ce trebuie să reţinem în mod special din pericopa evanghelică de astăzi este aceea că Mântuitorul nu a săturat numai trupeşte mulţimile care nu-I dădeau nici o clipă de răgaz, ci El a hrănit mai ales sufleteşte aceste mulţimi. Şi le-a hrănit în aşa fel încât aceste mulţimi au uitat, pur şi simplu, de nevoia hranei trupeşti, fapt

care ne aduce aminte de cuvintele Mântuitorului, care spun că: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu".

Dacă ne hrănim trupul spre a-i spori forţa, a-i asigura sănătatea, pentru a-i împlini rostul firesc de manifestare a vieţii în lumea prezentă trebuie să ne hrănim şi sufletul, pentru că numai aşa există un raport de pace şi armonie, un raport de prietenie şi solidaritate sfântă.

Este evident pentru oricine că există o foame a trupului, dar există şi o foame a sufletului. La fel, există sete a trupului, dar există şi o sete a sufletului. Poporul din Sf. Evanghelie de astăzi flămânzeşte şi însetează după Împărăţia lui Dumnezeu şi învăţătura lui Iisus. Şi Iisus le-a săturat şi sufletul cu învăţăturile sfinte, şi trupul cu mâncarea trupească, în chip minunat.

Ce fericiţi ar fi creştinii de astăzi dacă ar înţelege că e posibil, chiar obligatoriu, de dorit să flămânzească şi să înseteze după cuvântul lui Dumnezeu, după Împărăţia Cerurilor şi învăţăturile sfinte ale Domnului!

Există o „mâncare duhovnicească" pe care o recomandă Mântuitorul Hristos, zicând: „Sârguiţi-vă nu pentru hrana cea pieritoare, ci pentru hrana ce rămâne, pentru viaţa veşnică". Aici este vorba despre învăţătura şi împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului.

Despre această „mâncare duhovnicească" le vorbeşte Mântuitorul Hristos mulţimilor care, spre surprinderea lor, L-au găsit a doua zi în Capernaum (ştim că a trecut Marea Galileii mergând pe apă), când aceştia îi cer: „Doamne, dă-ne pururea pâinea aceasta", iar El le vorbeşte de „pâinea cerească", zicând: „Eu sunt pâinea vieţii; cel care vine la Mine nu va flămânzi; iar cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată" (In 6,35). Mulţimile nu prea înţelegeau, dar Iisus continua expunerea Sa duhovnicească, anticipând acum instituirea Euharistiei la Cina cea de Taină: „Eu sunt pâinea cea vie, ce s-a pogorât din cer; de va mânca cineva din pâinea aceasta, în veac va fi viu. Şi pâinea pe care o voi da Eu este trupul Meu pe care-l voi da pentru viaţa lumii" (In 6,51; Mt 26, 26-28).

Aceste învăţături au fost înţelese după Înviere, când le-a zis Iisus: „Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veţi mânca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sângele Lui, nu veţi avea viaţă în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică, şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărată mâncare şi sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu rămâne întru Mine şi eu întru el. Precum M-a trimis pe Mine Tatăl Cel Viu şi Eu viez pentru Tatăl, şi cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine. Aceasta este pâinea care s-a pogorât din cer, nu precum au mâncat părinţii voştri mana şi au murit. Cel ce mănâncă această pâine va trăi în veac" (In 6, 53-58).

Învăţătura şi împărtăşirea cu trupul şi sângele Domnului este adevărata mâncare şi băutură care potoleşte foamea şi setea sufletului. Despre aceasta zice

Mântuitorul: „Mâncarea mea este să fac voia Celui ce M-a trimis să săvârşesc lucrul Lui" (In 4, 34). „Această mâncare este spre viaţă veşnică" (In 6, 27; 17, 3), mai ales când este întărită şi întreţinută prin împărtăşirea cu trupul şi sângele Domnului în Sf. Euharistie (In 6, 53-56).

Să ne întoarcem cu gândul la fântâna lui Iacob, să înţelegem ce sete o chinuia pe femeia samarineancă. Ea şi mulţimile din Sf. Evanghelie de astăzi care ziceau: „Dă-ne pururea pâinea aceasta să nu mai flămânzim". Samarineanca i-a cerut lui Iisus apă din aceea care să-i taie setea pe toată viaţa: „Doamne, dă-mi apa aceasta, ca să nu mai însetez, nici să mai vin aici să scot apă!". Iar Iisus i-a răspuns cu cuvinte de taină: „Tot cel ce bea din apa aceasta va înseta iarăşi; iar cel ce bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va înseta în veac, şi apa pe care i-o voi da se va face într-însul izvor de apă care curge spre viaţă veşnică."

Această „apă vie" (despre care aflăm din dialogul Mântuitorului cu femeia samarineancă) este o apă spirituală, duhovnicească (In 4, 1), aceasta devenind, în cel ce o primeşte de la Hristos, „Izvorul Vieţii", „izvor de apă curgătoare spre viaţa veşnică" (In 4,14). Prin această „apă vie" se înţelege învăţătura Evangheliei, harul Sfintelor Taine şi darurile Sf. Duh care s-au revărsat la Cincizecime peste apostoli şi peste Biserică, aşa-zisele harisme (In 7, 38-39; F.A. 2, 1-4; Ef 4, 11). Prin această „apă vie" se ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu Cel în Treime, la trăirea în strânsă comuniune cu El şi la viaţa veşnică (In 17, 1-7).

Acum înţelegem pe deplin că foamea sufletului este săturată şi setea sufletului este potolită de Iisus Hristos, „Pâinea cea cerească" şi „Apa cea vie", despre Care ni se spune atât de limpede şi îmbietor în Sfânta şi dumnezeiasca Sa Evanghelie: „Eu sunt pâinea vieţii, cel ce vine la Mine nu va flămânzi şi cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată" (In 6, 35); şi iarăşi: „Dacă inseteaza cineva, să vină la Mine şi să bea. Cel care va crede în Mine precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui" (In 7, 37-38).

*

Să încercăm acum, iubiţi credincioşi, să vedem cum am putea deştepta şi păstra în sufletul nostru foamea şi setea sfântă a poporului din Sf. Evanghelie de astăzi.

Întâi trebuie să constatăm cu durere că mulţi oameni sunt creştini numai cu numele; aleargă şi însetează numai după averi, după plăceri trupeşti şi bunuri pământeşti, nu după comorile cereşti şi Împărăţia cerurilor. Acestora li se potrivesc cuvintele psalmistului David: „Departe este de la păcătoşi mântuirea, că îndreptările Tale nu au căutat" (Ps 118).

Exemplul arhicunoscut al Fericitului Augustin vine să-i deştepte şi să-i abată de la calea pierzării pe toţi cei care nu flămânzesc şi nu însetează după cuvântul şi învăţăturile sfinte ale lui Dumnezeu. După ce a trecut prin ispitirile şi patimile tinereţii, în urma rugăciunilor fierbinţi ale mamei sale, Monica, şi-a dat seama de înşelăciunea vieţii păcătoase şi a început a căuta cu inima fierbinte pe Dumnezeu. Întorcându-se la izvorul de „apă vie", la Sf. Scriptură şi la Sf. Biserică, şi-a aflat pacea şi bucuria deplină, rămânând de la el minunatele cuvinte care surprind foamea şi setea după Dumnezeu: „Ne-ai făcut spre tine, Doamne, şi neliniştit este sufletul meu până se va odihni întru Tine".

Când şi cum vom arăta că avem această foame şi sete sufletească?

1) Dacă vom asculta cu evlavie Sf. Liturghie în fiecare duminică şi sărbătoare. Vechile canoane bisericeşti spun că un creştin care lipseşte trei duminici consecutiv de la Biserică este socotit ca un păgân. Se cuvine ca „toată grija cea lumească de la noi să o lepădăm" şi să alergăm fără zăbavă la casa Acelui „de la Care vine toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit", căci zice aşa de frumos psalmistul: „Căci mai bine o zi în curţile casei Tale, Doamne, decât mii între străini; voiesc mai bine să fiu lepădat la pragul casei lui Dumnezeu, decât să locuiesc în locaşurile păcătoşilor" (Ps 83, 17).

Actul cel mai important din cultul divin al Bisericii creştine este, fără îndoială, Sf. Liturghie, în timpul căreia se săvârşeşte Taina Sf. Împărtăşanii, prin care, sub forma pâinii şi a vinului, se împarte însuşi Trupul şi Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Fericitul Augustin zice aşa de frumos: „Nu ne dă Iisus Trupul Său ca hrană ca noi să-L schimbăm în noi, cum se întâmplă cu hrana trupească, ci ca El să ne schimbe şi să ne transforme într-Însul".

2) Foamea şi setea după Dumnezeu îl va îndemna pe creştin înainte de a se apropia de „Pâinea vieţii şi Paharul mântuirii" să se împace cu Dumnezeu, cu semenii şi cu sine însuşi, în Sf. Taină a Mărturisirii, ca să audă cuvânt de iertare, ca Maria Magdalena, care, fiind setoasă după cuvântul de iertare a lui Iisus, a auzit aceste cuvinte: „Iartă-ţi-se ţie aceste păcate... mergi în pace."

3) Creştinul nu va uita nici o clipă în viaţa lui rugăciunea ca fiind "pâinea vieţii sufletului". Dacă trupului îi dăm hrană de trei sau chiar de patru ori pe zi, atunci sufletul trebuie să ţină seama de cuvântul psalmistului: „De şapte ori în zi Te voi lăuda, Doamne", să-şi aducă aminte de cuvântul Mântuitorului: „Privegheaţi şi vă rugaţi"... sau de cel al Sf. Ap. Pavel, care zice: „Neîncetat vă rugaţi".

Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Fără rugăciune viaţa noastră duhovnicească şi flămânzeşte şi însetează şi moare". Să ajungem la această performanţă din Cântarea Cântărilor: „Eu dorm, iar sufletul meu veghează "(5-6), la care părinţii athoniţi au ajuns; şi deci este posibil.

4) Să ne săturăm foamea şi să ne potolim setea citind cărţile de spiritualitate, începând cu Sf. Scriptură. Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Ceea ce este hrana trupească pentru întreţinerea puterilor noastre, acelaşi lucru este citirea Scripturilor pentru suflet."

Făcând toate acestea şi trăind în dragoste, înţelegere şi armonie unii cu alţii, vom arăta că avem adevărata foame şi sete după cuvintele şi Împărăţia lui Dumnezeu.

Atunci vom vedea cât de mult ne va ocroti şi ajuta Dumnezeu chiar şi în cele trupeşti, ca şi pe poporul din Sf. Evanghelie de astăzi, pentru care înmulţea pâinea în chip minunat. Vom vedea cum se vor împlini şi în noi, în viaţa şi în familia noastră, cuvintele psalmistului David: „Cei ce caută pe Domnul nu se vor lipsi de tot binele" (Ps 83); „Sufletul lor întru bunătăţi se va aşeza" (Ps 24, 14). Pentru că: „Voia celor ce se tem de El o va face şi rugăciunea lor o va auzi şi-i va mântui pe dânşii Domnul" (Ps 144, 19). Amin.

Pr. Gheorghe Streza

PREDICĂ LA DUMINICA DINAINTEA ÎNĂLȚĂRII SFINTEI CRUCI
(Ioan 3, 13-17)

Să căutăm Lumina!

„Într-atât a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică." (Ioan 3, 16)

Iubiți credincioși,

Mai avem câteva zile până la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci, care face parte din rândul așa-numitelor „praznice împărătești" ale Bisericii noastre. Din aceste motive, Biserica a rânduit ca Duminica premergătoare ei – deci cea de azi – ca și cea următoare acelui praznic să fie menționate în chip deosebit în calendarul creștin, cu pericope biblice speciale, în legătură cu praznicul ce se apropie, deci cu Crucea Domnului. Iată că perioada evanghelică de astăzi prezintă un fragment dintr-o interesantă și instructivă convorbire pe care a avut-o Mântuitorul cu unul dintre fruntașii iudeilor, și anume cu fariseul Nicodim, membru al Sinedriului, cel mai însemnat for de judecată al evreilor, cu 71 de membri, care-și avea sediul în Ierusalim. El este acela care a devenit ucenic „în ascuns" al Mântuitorului și care, mai târziu, – împreună cu Iosif din Arimateea – vor lua trupul lui Iisus de pe cruce și-l vor pune în mormânt (cf. In 19, 39).

Auzind de învățătura lui Iisus, Nicodim s-a dus noaptea la El, voind să afle mai amănunțit despre învățătura Lui, recunoscând că Iisus „a venit învățător de la Dumnezeu", pentru că, de n-ar fi Dumnezeu cu El, n-ar fi putut face minunile despre care auzise (cf. In. 3, 2). Atunci a avut lac acea convorbire privitoare la „naștere din apă și din Duh", adică despre renașterea spirituală cu harul lui Dumnezeu prin Taina Botezului (In 3, 3-5). Tot acum, Iisus i Se descoperă ca Fiu al lui Dumnezeu prin cuvintele: „Nimeni nu s-a suit la cer, decât Cel Care s-a pogorât din cer, Fiul Omului, Cel Ce este în cer" (In 3, 13), deci aduce o dovadă asupra dumnezeirii Lui. Și tot acum îi descoperă și scopul venirii Sale pe pământ, ca și răstignirea Sa pe cruce pentru păcatele oamenilor, ca prin jertfa Lui „să mântuiască lumea". -Mântuitorul îi descoperă lui Nicodim că Dumnezeu Tatăl a

iubit atât de mult lumea pe care a creat-o, încât L-a trimis în ea şi L-a dat ca jertfă „pe Fiul Său Cel Unul Născut, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu, piară, ci să aibă viaţă veşnică“ (In 3, 14-15).

Prevestindu-i răstignirea, Mântuitorul face o asemănare cu un episod din perioada peregrinării evreilor în pustie, când şerpi veninoşi au muşcat pe mulţi evrei care au şi murit. În urma rugăciunilor lui Moise, Dumnezeu i-a spus să facă un şarpe de aramă, pe care sa-l înalţe încât să fie văzut de toţi cei muşcaţi de şerpi, iar ei se vindecau (Num 21, 4-9). Acest şarpe de aramă era o preînchipuire a crucii lui Hristos, pentru ca oricine crede în El şi priveşte la crucea Sa mântuitoare „să nu piară,- ci să aibă viaţă veşnică“. Fiul n-a fast trimis în lume ca să o judece, ci pentru ca lumea să se mântuiască printr-Însul“ (In 3, 17).

Pericopa evanghelică de azi reproduce doar atât din convorbirea Mântuitorului cu Nicodim. Dar ea continuă cu alte câteva cuvinte ale Mântuitorului, care sunt călăuzitoare pentru toţi creştinii, inclusiv pentru cei de azi. Între altele, Mântuitorul şi spunea: „Lumina – adică Hristos – a venit în lume şi oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina, fiindcă faptele lor erau rele... dar cel ce face adevărul vine la Lumină, pentru ca faptele lui să se arate că sunt săvârşite întru Dumnezeu“ (In 3, 19-21).

Iubiţi credincioşi,

Convorbirea cu Nicodim – mai ales în partea ei finală – este deosebit de instructivă şi pentru noi. Dacă într-o perioadă a peregrinării evreilor prin pustie ei dobândeau izbăvire de muşcătura şerpilor veninoşi, privind la şarpele de aramă, tot aşa şi noi, creştinii, dobândim prin crucea Domnului izbăvirea de păcate şi de suferinţe. Crucea Domnului ne ajută să ne ridicam din păcatele noastre, să ne înălţăm spre cele bune şi folositoare vieţii noastre. Jertfa de pe cruce ne-a adus mântuirea, ne-a adus încredinţarea că prin ea ajungem la Înviere, la nemurire.

Dar Crucea Domnului a fost şi nesocotită de mulţi, atât în trecut, cât şi astăzi. „Cuvântul crucii este nebunie pentru cei care pier, iar pentru noi, cei care ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu“, zicea Sfântul Apostol Pavel (I Cor 1, 18). Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său în lume din iubire faţă de lume, cum îi spunea Domnul lui Nicodim, a venit ca Lumină lumii, dar lumea a preferat întunericul (cf. In 3, 19). Şi lumea de azi se pare că preferă tot întunericul păcatului şi al morţii. Avem cu noi lumina învăţăturii lui Hristos, care este „Lumina lumii“, dar mulţi preferă azi proorocii mincinoşi, care amăgesc pe unii dintre credincioşii noştri; unii tineri preferă chiar învăţăturile unor culte, orientale, care nu au nimic comun cu sufletul românesc şi cu credinţa noastră Ortodoxă. De aici pornesc atâtea nenorociri, nu numai pentru anumiţi semeni ai noştri, ci şi pentru întreaga societate

românească: desfrâu, – sub diferitele lui forme – corupție, furt, minciună, lene, dezinteres pentru problemele mari ale familiei și ale țării și atâtea altele, despre săvârșitorii cărora Sfântul Apostol Pavel spunea că „nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu“ (I Cor 6, 9-10). Cu adevărat zicea Mântuitarul „că tot cel ce face rele urăște Lumina, pentru ca sa nu i se vădească faptele“ (In 3, 20). Deci unii Îl urăsc pe Hristos pentru faptele lor, pentru că acele fapte nu sunt conforme cu învățătura iubirii, a păcii și a desăvârșirii pe care a adus-o Domnul și pe care o predică preoții Lui de aproape două mii de ani. Și atunci noi, cei care ne mărturisim ca fii buni ai Lui, să încercăm să-i aducem și pe alții la Lumina adevărului și să dovedim că faptele noastre „sunt săvârșite întru Dumnezeu“ (In 3, 21). Iar dorința lui Nicodim, unul din cărturarii iudeilor de atunci, de a cunoaște învățătura lui Iisus Hristos, ar putea constitui un îndemn, un exemplu vrednic de urmat și pentru intelectualii de astăzi, de a se apropia de Hristos, de a-I deveni „ucenici“, de a-L propovădui prin viața lor, prin prezența lor la slujbele noastre, prin atașamentul lor față de valorile veșnice ale Evangheliei și ale Ortodoxiei românești!

Să ascultăm cuvântul de învățătură al Sfântului Apostol Pavel, care ne îndeamnă pe toți: „Dar tu, omule al lui Dumnezeu,... urmărește dreptatea, evlavia, credința, iubirea, răbdarea, blândețea; luptă-te lupta cea bună, cucerește viața veșnică la care ai fost chemat“ (I Tes 4, 3). Amin.

Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu

Recenzii

Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în legendă,
Editura „Muşatinii", Sfânta Mănăstire Putna, 2003, 250 p.

S-a considerat – pe bună dreptate – că, acolo unde izvoarele documentare lipsesc sau sunt prea sărace, memoria populară a suplinit cu succes acest gol, înregistrând evenimente şi fapte, în care istoria cultă găseşte adesea importante puncte de plecare pentru un studiu sistematic de specialitate. Miron Costin şi Ion Neculce au fost primii care au cuprins în cronicile lor aceste producţii literar-folclorice; la fel Dimitrie Cantemir şi Nicolae Bălcescu le-au apreciat la justa valoare. Istoriografia modernă şi contemporană a infirmat doar în mică măsură conţinutul acestora, reuşind clarificarea multor aspecte mai puţin cunoscute din biografia multor personaje din peisajul istoric românesc. În lumina acestor aprecieri, cu atât mai mult s-a impus cercetării inepuizabilul tezaur popular referitor la viaţa şi faptele de vitejie ale marelui voievod moldovean, Ştefan cel Mare şi Sfânt.

Volumul omagial *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în legendă*, structurat sub forma unei vaste antologii, reprezentând prima secţiune a unui triptic închinat domnului Ştefan al Moldovei, marele om de arme şi apărător al creştinătăţii, de la cumpăna veacurilor XV-XVI, ocazionat de împlinirea a 500 de ani de la trecerea sa la cele veşnice, cuprinde în paginile sale un mare număr de legende populare care au circulat timp de secole pe cale orală, consemnate fiind în scris de către cărturari (Dimitrie Bolintineanu, Simion Florea Marian, Tudor Pamfile, Petru Rezuş, Tudor Bogdan, Simion Teodorescu-Kirileanu, Nicolae Cojocaru etc.) abia în epoca modernă.

Numitorul comun al tuturor acestor legende istorice este sublinierea, îndreptăţită, a virtuţilor şi calităţilor marelui domnitor: înţelepciunea, bunătatea, dragostea de ţară şi de Biserică, spiritul justiţiar, alături de convingerea că marile sale izbânde nu sunt altceva decât un picur din infinitul ocean al iubirii, puterii şi ajutorului lui Dumnezeu. De aici şi marea însemnătate spirituală a acestor creaţiei folclorice, mărturii peste timp a cinstirii de care s-a bucurat voievodul moldovean încă din timpul vieţii şi, neîncetat, după strămutarea lui la locaşurile cele cereşti. Astfel, trecerea sa în rândul sfinţiilor în anul 1992, nu a reprezentat – după cuvântul anticipat al marelui canonist Liviu Stan – decât canonizarea formală, „de jure", a acestuia.

Volumul cuprinde, aşadar, în şapte secţiuni distincte, sugestiv intitulate: *Copilăria Voievodului*, *Înţelepciune şi sfinţenie*, *Ştefan cel Mare şi sihaştrii*, *Ctitorii*, *Vremi de cumpănă*, *Pe aici a trecut Ştefan Vodă* sau *Oamenii Măriei Sale* , întreaga producţie literar-folclorică referitoare la viaţa, faptele de vitejie, opera ctitorească sau culturală a voievodatului român, din toate transpărând dovada credinţei statornice a înaintaşilor în sfinţenia lui Ştefan cel Mare.

Şi pentru o mai bună înţelegere a textului, ataşarea finală a unui glosar, cuprinzând explicarea unui mare număr de arhaisme, ieşite astăzi din vocabularul cititorilor contemporani, s-a dovedit a fi un util instrument pentru pătrunderea atmosferei literare în care au fost redactate.

Florin Dobrei

Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în istorie, **Editura „Muşatinii", Sfânta Mănăstire Putna, 2003, 617 p. +23 ilustraţii**

La 2 iulie 2004 s-au împlinit 500 de ani de la trecerea în eternitate a marii personalităţii a Moldovei din a doua jumătate a secolului al XV-lea, voievodul Ştefan cel Mare şi Sfânt, strategul, diplomatul, ctitorul, apărătorul creştinismului la Porţile Europei, susţinătorul renaşterii culturi epocii sale. În memoriam, obştea călugărească a mănăstirii Putna, cu binecuvântarea Î.P.S. Pimen, Arhiepiscopul Sucevei şi Rădăuţilor, şi cu nepreţuita colaborare şi îndrumare a istoricului Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, a elaborat un voluminos corpus, sub forma unui triptic, structurat în trei secţiuni, cu scopul de-a fi prezentat cititorilor, în acest ceas aniversar, un inedit portret al marelui voievod, aşa cum s-a păstrat el în legende, scrierile istoricilor sau ale cronicarilor.

Prezentul volum, intitulat *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în istorie* reprezentând a doua secţiune a acestui triptic, reuneşte un număr de 34 texte privitoare la personalitatea voievodului român – omul şi suveranul – într-o epocă care îi poartă numele, anume studii şi articole elaborate de cercetători din generaţii diferite (mai cu seamă de cei din perioada postbelică) şi de confesiuni diferite.

Cele patru părţi constitutive ale volumului poartă, sugestiv, ca titlu, mici fragmente din cronica portretistului voievodului Ştefan cel Mare şi Sfânt, Grigore Ureche. P.P. Panaitescu, Leon Şimanschi, Maria Magdalena Székely etc. sunt semnatarii primei părţi, intitulată sugestiv... *Ca un om ce era* ..., în care s-a încercat creionarea portretului omului Ştefan , urmărit din fragedă copilărie şi până în clipa în care şi-a dat obştescul sfârşit. Cea de-a doua parte , *...Până astăzi îi zicu Sveti Ştefan Vodă...* , a fost rezervată prezentării ctitorului de biserici şi mănăstiri, apărătorului neînfricat al creştinismului, într-un cuvânt Sfântului Ştefan cel Mare, cel elogiat de papa Sixt al IV-lea ca „verus christianae fidei athleta" (adevăratul apărător al credinţei creştine). Celei de a treia părţi, intitulată *...Cu darul şi porunca lui Ştefan Voievod*, îi corespund cinci studii în care este scoasă la lumină o altă latură a personalităţii sale, aceea de promotor şi susţinător al renaşterii culturale moldoveneşti medievale, multitudinea manuscriselor caligrafiate, a sculpturilor, picturilor etc. fiind deosebit de elocventă în susţinerea acestei afirmaţii. Ultima parte a volumului, *...Cel dintâi dintre principii lumii...*, reunind semnăturile unor cunoscuţi istorici (Ştefan S. Gorovei, Şerban Papacostea, Victor Eskenasy etc.) a fost dedicată suveranului înţelept Ştefan, mediator între marile puteri ale vremii şi diplomat prin excelenţă.

Aspectele militare, economice sau sociale nu au fost decât tangenţial luate în considerare întrucât epoca sa, denumită sugestiv în istoriografie „durata lungă", nu a fost marcată de modificări economico-sociale puternice, în raport cu anii care au premers-o ori au succedat-o. În ceea ce priveşte războaiele purtate de viteazul domn, acestea nu au fost

un scop în sine, ci doar mijlocul prin care el s-a putut face cunoscut unei Europe prea puţin preocupate de acest colţ răsăritean , din conştiinţa neclintită că apărarea ţării nu era altceva decât împlinirea unei făgăduinţe date lui Dumnezeu, Celui Care îi încredinţase această înaltă şi sfântă slujbă. De aceea, aceste trei aspecte nu au fost considerate relevante în conturarea portretului dorit prin alcătuirea acestui volum.

Aşa cum s-a văzut, volumul reuneşte roadele mai multor generaţii de istorici, ilustrând o bună parte din punctele cele mai înaintate atinse de istoriografia românească în cunoaşterea domnitorului Ştefan cel Mare şi Sfânt şi a epocii sale. Ca atare, va fi folositor nu doar cercetătorilor sau studenţilor, ci, deopotrivă, tuturor acelora care vor dori să cunoască în profunzime un veac trecut, dar plin de glorie, din marea carte a istoriei noastre naţionale.

De asemenea, lucrarea deschide larg perspectiva altor şi altor studii viitoare, constituind, poate, încă un îndemn adresat istoricilor spre elaborarea unei necesare monografii închinate marelui voievod sau spre finalizarea acelui mult aşteptat proiect, preconizat încă de acum două decenii, de-a se aduna în mai multe volume toate sursele referitoare la istoria lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, cu titulatura de *Fontes ad Stephani Magni pertinentes*.

Drd. Florin Dobrei
Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în cronică,
Editura „Muşatinii", Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 375 p.

„Fost-au acestu Ştefan vodă om mare de statu, mânios şi degrabu vărsătoriu de sânge nevinovat; de multe ori, la ospeţe omorâea fără judeţu. Amintrilea, era om întreg la fire, neleneşu, şi lucrul său ştiia a-l acoperi şi, unde nu gândiiai, acolo îl aflai, la lucruri de războaie meşter, unde era nevoie, însuşi să vârâia, ca, văzându-l ai săi, să nu să îndărăteaze şi pentru aceia raru războiu de nu biruia. Şi unde-l biruia alţii, nu pierdea nădejdea, că, ştiindu-să căzut jos, să rădica deasupra biruitorilor. Mai apoi, după moartea lui, şi ficiorul său, Bogdan vodă, urma lui Iuasă, de lucruri vitejeşti, cum să tâmplă din pom bun, roadă bună iese." Cine nu îşi aminteşte de memorabilele cuvinte ale cronicarului Grigore Ureche, cuprinse în al său *Letopiseţ al Ţării Moldovei*? Este cel mai cunoscut portret al marelui domnitor Ştefan cel Mare şi Sfânt (1457-1504) lăsat posterităţii. Dar nu şi singurul!

Proiectate ca triptic, reprezentând un prinos de laudă şi de mulţumire măritului voievod Ştefan, de la a cărui firească strămutare la locaşurile cele de veci se împlinesc 500 de ani, volumele, care au văzut lumina tiparului prin sârguinţa obştii monahale de la Putna, sub nepreţuita îndrumare a cunoscuţilor istorici Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, reunesc mărturii, impresii şi concluzii ale acelora care au consemnat ori s-au aplecat cu drag asupra personalităţii vrednicului de cinstire domnitor. Dacă în primul volum – *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în legendă* – sunt adunate mărturii ale reflectării populare a figurii marelui voievod, iar în cel de-al doilea – *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în istorie* – se regăseşte un număr însemnat de studii istorice din ultimele decenii privitoare la marea personalitate a istoriei româneşti medievale, ultimul volum – *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Portret în cronică* –, partea finală a întreitului portret, strânge laolaltă cele mai însemnate izvoare istorice, de provenienţă internă sau externă, referitoare la domnia şi epoca domnitorului român.

Volumul, apărut cu binecuvântarea aceluiaşi ierarh Pimen, Arhiepiscopul Sucevei şi Rădăuţilor, cu o notă asupra ediţiei a istoricilor deja menţionaţi, este structurat în trei mari părţi, concluziile fiind substituite de singura piesă de corespondenţă păstrată a familiei domnitorului, respectiv scrisoarea fragmentară a domniţei Olena, nora marelui cneaz Ivan al III-lea, trimisă de la Moscova părintelui ei.

Partea centrală, cea mai voluminoasă, a fost destinată prezentării pe larg a izvoarelor narative ajunse până la noi, fie ele româneşti, (moldoveneşti sau munteneşti), fie de provenienţă străină. (cronici poloneze, ungureşti, germane, ruseşti, turceşti sau bizantine).

Or, tocmai această provenienţă documentară diferită creionează, în ansamblu, personalitatea complexă a marelui Ştefan. Cele moldoveneşti (Letopiseţul anonim al Moldovei, Cronicile moldo-germană şi moldo-polonă, variantele Letopiseţului de la Putna,

cele ale cronicarilor Grigore Ureche, Nicolae Costin şi Ion Neculce etc.), cuprinzând, în general, doar cuvinte de laudă la adresa sa, nu ar fi reuşit decât într-o mică măsură să redea întru totul acest lucru. Dar toţi cronicarii, într-un final, indiferent de ce parte a baricadei s-au aflat de-a lungul istoriei, i-au recunoscut şi apreciat iscusinţa militară şi geniul organizatoric.

Acestor izvoare narative le-au fost adăugate scrisori, rapoarte, însemnări de călătorie, pe considerentul unei obiectivităţi mai mari în ce priveşte fidelitatea redării adevărului istoric. Ultima parte a volumului a fost dedicată cuvintelor lui Ştefan cel Mare, aşa cum acestea se pot reconstitui din corespondenţă, solii sau din textul unor pisanii. Negura istoriei a şters însă, din păcate, alte eventuale mărturii documentare de acest fel.

Lăudabila iniţiativă de a reuni, pentru prima dată în paginile unui singur volum, mărturii disparate ale unor cronicari români şi străini, creştini şi necreştini deopotrivă, acum, în ceas aniversar, s-a materializat astfel într-o importantă lucrare care se vrea, şi este, un nepreţuit îndreptar adresat tuturor acelora care se apleacă cu drag spre buchisirea întortocheatelor taine ale istoriei.

Drd. Florin Dobrei

Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Biserica. O lecţie de istorie, **Editura „Muşatinii", Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 265 p.**

An omagial, 2004 marchează împlinirea a jumătate de mileniu de la trecerea la cele veşnice a Binecredinciosului voievod Ştefan cel Mare şi Sfânt (1457-1504). Momentul este cu atât mai important şi mai încărcat de adânci semnificaţii spirituale pentru viaţa Bisericii Ortodoxe Române cu cât, la 2 iulie, întreaga suflare românească a adresat un pios omagiu nu doar omului de arme, viteazul şi neînfricatul domn de la hotarele Europei, ci şi ctitorului neostenit de lăcaşuri sfinte, apărătorului creştinătăţii, promotorul unei reale culturi eclesiastice româneşti , deci, într-un cuvânt, Sfântului şi Măritului voievod Ştefan.

Ca o continuare firească a întreitului portret a lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, realizat sub forma unui triptic, având la bază fie mărturii ale tradiţiei populare, fie menţiuni din documentele vremii, fie rezultatele ultimelor cercetări ale unor reputaţi istorici români privitoare la personalitatea, ampla activitate sau contextul internaţional în care şi-a desfăşurat misiunea marele voievod, prezentul volum, intitulat *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504-2004. Biserica. O lecţie de istorie* , apărut la aceiaşi iniţiativă a obştii monahale de la Putna, şi-a propus să surprindă, strict, doar una din multiplele faţete ale complexei personalităţi a domnitorului moldovean, anume aceea de devotat slujitor al lui Hristos – chiar papa Sixt al IV-lea îl numea „verus christianae fidei athleta" –, plin de râvnă pentru cele sfinte, cel mai mare ctitor de biserici pe care l-a cunoscut Moldova vreodată.

Prima din cele trei mari secţiuni ale acestui volum omagial, intitulată *Cuvinte de preamărire*, cuprinde studii şi articole apărute în ultimele decenii sub semnătura unor înalte feţe bisericeşti – patriarhii Iustin Moisescu şi Teoctist Arăpaşu, mitropolitul Nestor Vornicescu, episcopul Adrian Botoşăneanul –, ocazionate de împlinirea unui anumit număr de ani , fie de la înscăunarea ori moartea lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, fie de la fondarea mănăstirii Putna, sau cu prilejul canonizării sale solemne din anul 1992, prin toate exprimându-se pioasa veneraţie adusă de Biserică domnitorului român.

Prin pana unor neosteniţi cercetători ai trecutului nostru bisericesc, laici (Ştefan S. Gorovei, Leon Şimanschi, Teodor Manolache etc.) sau clerici (arhiep. Pimen, pr. Scarlat Porcescu, pr. Paul Mihail, pr. Gheorghe I. Popovici etc.), sunt aduse la lumină, în cea de-a doua parte a volumului, purtând subtitlul de *Viaţa şi organizarea Bisericii* , aspecte mai puţin cunoscute publicului cititor, legate de organizarea Mitropoliei Moldovei şi a celor două episcopii sufragane de la Rădăuţi şi Roman, de istoricul mănăstirii Putna, de personalitatea „misterioasă" a Sfântului sihastru Daniil, de înflorirea fără precedent a literaturii bisericeşti în Moldova lui Ştefan şi a relaţiilor bisericeşti externe ale Bisericii de aici cu fraţii transilvăneni sau munteni, dar şi cu sfintele lăcaşuri de la Muntele Athos.

Ultima secţiune, sugestiv întitulată *Din veacuri de la Ştefan Vodă*, prezintă, schiţat, sub forma unei veritabile „inventarieri", întreaga moştenire a epocii voievodului

moldovean transmisă posterităţii: lista manuscriselor păstrate şi a daniilor de la aşezămintele monastice athonite, enumerarea tuturor ctitoriilor, cetăţilor, curţilor domneşti şi a podurilor zidite de Ştefan, a obiectelor de argintărie şi a clopotelor, a broderiilor şi a tuturor pietrelor de mormânt sculptate pe cheltuiala sa.

Pentru toată această moştenire, cu dărnicie transmisă peste veacuri, Biserica aşa cum se şi menţionează în predoslovia prezentului volum, nu şi-a adus, în acest ceas omagial, decât firescul prinos de cinstire acestui vrednic şi stimat fiu al ei.

Drd. Florin Dobrei

Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504-2004. Bibliografie, Editura „Muşatinii", Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 193 p.

Făuritor al celei mai glorioase pagini din istoria noastră naţională, personalitate complexă, inveşnicită prin faptele sale de vitejie, Voievodul Ştefan cel Mare şi Sfânt 1457-1504 a inspirat, de-a lungul vremurilor, pana marilor maeştrii ai literaturii noastre româneşti, dând un imbold spre cercetarea şi studierea documentelor istoriei tuturor acelora care s-au aplecat cu sârguinţă spre desluşirea tainelor trecutului. Numărul mare de cărţi, studii, articole sau miile de pagini literare apărute sunt o dovadă concludentă a unanimei aprecieri de care s-a bucurat marele domnitor peste veacuri.

La împlinirea a jumătate de mileniu de la trecerea sa la locaşurile veşnice, o bibliografie a tuturor scrierilor ce i-au fost închiriate reprezintă un preţios omagiu adus apărătorului creştinătăţii în momentele de cumpănă, celui care a însemnat atât de mult în istoria noastră naţională, politică şi bisericească. Cu multă trudă, grijă şi migală, obştea monahală de la Putna, beneficiind de preţioasa colaborare şi îndrumare a cunoscuţilor istorici Ştefan S. Gorovei, Şerban Papacostea şi Maria Magdalena Székely, a scos, cu binecuvântarea Î.P.S. Pimen, arhiepiscopul Sucevei şi Rădăuţilor, acest preţios îndreptar, indispensabil instrument în cercetarea istorică a biografiei marelui Ştefan.

Structurată în 11 mari secţiuni, lucrarea reuneşte lista tuturor lucrărilor publicate în ţară sau în străinătate (Londra, Berlin, Budapesta, Istanbul, Moscova St. Petersburg , Cracovia, Lvov etc.), apărute fie în volum, fie sub forma unor studii, articole sau încercări literare, mari nume ale culturii şi istoriografiei noastre bisericeşti şi laice regăsindu-se, prin preţioasele lor contribuţii, în paginile acestei Bibliografii. Istorici (Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, A. D. Xenopol., Nicolae Iorga, Radu R. Rosetti, Dimitrie Onciul, Gheorghe Brătianu, Ioan Lupaş, Alexandru Lapedatu, Damian P. Bogdan, Ion Bianu, Ion Bogdan, George Bogdan-Duică, Ştefan Pascu, Ion Ionaşcu, Dan Horia Mazilu, Florin Constantiniu, Ştefan S. Gorovei, Şerban Papacostea ş.a.), teologi (Melchisedec Ştefănescu, Nestor Vornicescu, Teoctist Arăpaşu, Alexandru Ciurea, Niculae Dobrescu, Petru Rezuş, Scarlat Porcescu, Mircea Păcurariu ş.a.), poeţi, prozatori şi dramaturgi (Vasile Alecsandri, Constantin Negruzzi, Dimitrie Bolintineanu, Gheorghe Asachi, Eusebiu Camilar, Barbu Ştefănescu-Delavrancea, Petre Ispirescu, Alexandru Vlahuţă, Simeon Florea Marian, Mihail Sadoveanu ş.a.), istorici ai artei (I. D. Ştefănescu, Grigore Ionescu, Corina Nicolescu, Vasile Drăguţ, Marius Porumb ş.a.), toţi au cinstit prin condei memoria marelui domnitor Ştefan cel Mare şi Sfânt.

Debutând cu prezentarea corpus-urilor de inscripţii şi a izvoarelor diplomatice şi narative privitoare la epoca şi personalitatea voievodului român, lucrarea continuă cu o sistematizare a vastului material bibliografic, grupând lucrări privitoare la istoria politică, economică şi socială a Moldovei medievale, lucrări despre organizarea statală şi militară,

cu o analiză pe larg a locaţiilor şi cronologiei principalelor confruntări armate avute cu turcii, tătarii, polonii, maghiarii sau muntenii învecinaţi. Urmează apoi secţiuni cuprinzând lucrări despre familia domnitorului moldovean, monografii (ale voievodului , ale personalităţilor politico-religioase cu care acesta a intrat în contact, ale principalelor ctitorii ale sale), comemorări (închinate împlinirii unui anumit număr de ani de la urcarea lui Ştefan pe tronul Moldovei sau de la trecerea sa la cele veşnice) şi studii cu caracter general. Un loc aparte îl ocupă secţiunea dedicată marelui avânt cultural din a doua jumătate a veacului al XV-lea, perioadă de maximă înflorire a picturii, sculpturii, argintăriei, ceramicii, broderiei, caligrafiei şi miniaturisticii, precum şi a unui veritabil stil arhitectonic „moldovenesc", purtând influenţe evidente ale goticului transilvănean. În ceea ce priveşte lucrările dedicate Bisericii Ţării Moldovei din perioada domniei lui Ştefan cel Mare, bibliografia prezintă o varietate de teme abordate: ctitoriile mănăstireşti şi bisericeşti ale voievodului, mitropoliţii şi episcopii Romanului şi Rădăuţilor, legăturile cu Biserica transilvăneană şi cu Muntele Athos, catolicismul în Moldova etc. „Personaj" favorit al multor legende, povestiri, poeme sau reprezentări teatrale, Ştefan cel Mare şi Sfânt a renăscut în fiecare epocă prin pana inegalabilă a unui Dimitrie Bolintineanu, Barbu Ştefănescu-Delavrancea, Mihail Sadoveanu, Costache Negruzzi sau Eusebiu Camilar (aceştia sunt doar o mică parte din cei care au adresat pagini memorabile marelui voievod).

Acestor titluri li se vor mai adăuga, cu siguranţă, şi altele, căci viaţa şi faptele lui Ştefan rămân un permanent izvor de inspiraţie. Iar pe măsură ce personalitatea acestuia va fi cunoscută şi mai bine, vor ieşi la iveală alte şi alte laturi şi aspecte neobservate, a căror cercetare va antrena energii noi şi va determina, poate, descoperiri inedite.

În lumina cercetărilor istorice şi a tradiţiilor populare transmise peste veacuri, această minuţios întocmită bibliografie nu doreşte altceva decât o apropiere de personalitatea marelui om, vrednic de pomenire prin vitejia sa, dar şi prin râvna spre cele sfinte.

Drd. Florin Dobrei

Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă «Andrei Şaguna», Sibiu

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

- The Review of the Metropolitanate of Transylvania -
New Series, vol. XIV, No. 3, July-September, 2004

CONTENTS